Academia Română
Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”

Societatea Germano-Română de Filosofie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREŞTI – BRAŞOV – IAŞI

CERCETĂRI
FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

Anul IV **Nr. 2**

iulie–decembrie 2012

Academia Română
Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”

Societatea Germano-Română de Filosofie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREŞTI – BRAŞOV – IAŞI

CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

ISSN: 2066-7566

Director: Acad. Alexandru SURDU

CONSILIUL EDITORIAL

Redactor şef: Prof. univ. dr. Margareta DINCĂ

Secretar de redacție: C.S. dr. Bogdan DANCIU

Membri: Prof. univ. dr. Grigore NICOLA; Prof. univ. dr. Adrian NECULAU;
Prof. univ. dr. Mihai D. VASILE; Prof. univ. dr. Irina HOLDEVICI;
Prof. univ. dr. Dumitru CRISTEA; Prof. univ. dr. Vasile Dem. ZAMFIRESCU;
Prof. univ. dr. Teodor VIDAM; C.S. gr. III dr. Ana-Maria MARHAN

Redactori: Claudiu BACIU; Marius DOBRE; Victor Emanuel GICA; Ovidiu G. GRAMA;
Mona MAMULEA; Dragoş POPESCU

Responsabil de număr: Victor Emanuel GICA

COMITETUL CONSULTATIV

Preşedinte: Prof. univ. dr., Dr. h.c. mult. Hans LENK (Karlsruhe, Germania)

Membri: Prof. univ. dr. Ulrich HOYER (Münster, Germania);
Dr. Niels ÖFFENBERGER (Köln, Germania);
Prof. univ. dr. Alexandru BOBOC, m.c. al Academiei Române;
Prof. univ. dr. Teodor DIMA, m.c. al Academiei Române;
Prof. univ. dr. Zissu WEINTRAUB (Ierusalim, Israel);
Prof. univ. dr. Shulamith KREITLER (Tel Aviv, Israel);
Prof. univ. dr. Thomas David OAKLAND (Gainsville, Florida, SUA);
Prof. univ. dr. Michael J. STEVENS (Normal, Illinois, SUA);
Prof. univ. dr. Nicolae GEORGESCU

Adresa: Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”,
redacția revistei „Cercetări filosofico-psihologice”, Calea 13 Septembrie,
nr. 13, sector 5, 050711, Bucureşti

Telefon: 021.410.56.59; **E-mail:** cercetari.filosofico.psihologice@gmail.com

Website: http://www.institutuldefilosofie.ro

APARE DE DOUĂ ORI PE AN

Anul IV, Nr. 2 – iulie–decembrie 2012

Academia Română
Institutul de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”

Deutsch-Rumänische Gesellschaft für Philosophie

KARLSRUHE – MÜNSTER – BUCUREŞTI – BRAŞOV – IAŞI

PHILOSOPHISCH-PSYCHOLOGISCHE UNTERSUCHUNGEN

ISSN: 2066-7566

Direktor: Alexandru SURDU, Mitglied der Rumänischen Akademie

EDITORISCHER BEIRAT

Chef-Redakteur: Univ. Prof. Dr. Margareta DINCĂ

Redaktions-Sekretär: WM Dr. Bogdan DANCIU

Mitglieder: Univ. Prof. Dr. Grigore NICOLA; Univ. Prof. Dr. Adrian NECULAU;
Univ. Prof. Dr. Mihai D. VASILE; Univ. Prof. Dr. Irina HOLDEVICI;
Univ. Prof. Dr. Dumitru CRISTEA; Univ. Prof. Dr. Vasile Dem. ZAMFIRESCU;
Univ. Prof. Dr. Teodor VIDAM; WM Dr. Ana-Maria MARHAN

Redakteurs: Claudiu BACIU; Marius DOBRE; Victor Emanuel GICA; Ovidiu G. GRAMA;
Mona MAMULEA; Dragoş POPESCU

Verantwortlich für die Ausgabe: Victor Emanuel GICA

WISSENSCHAFTLICHER BEIRAT

Präsident: Univ. Prof. Dr., Dr. h.c. mult. Hans LENK (Karlsruhe, Deutschland)

Mitglieder: Univ. Prof. Dr. Ulrich HOYER (Münster, Deutschland);
Dr. Niels ÖFFENBERGER (Köln, Deutschland);
Univ. Prof. Dr. Alexandru BOBOC, k.M. der Rumänischen Akademie;
Univ. Prof. Dr. Teodor DIMA, k.M. der Rumänischen Akademie;
Univ. Prof. Dr. Zissu WEINTRAUB (Jerusalem, Israel);
Univ. Prof. Dr. Shulamith KREITLER (Tel Aviv, Israel);
Univ. Prof. Dr. Thomas David OAKLAND (Gainsville, Florida, VSA);
Univ. Prof. Dr. Michael J. STEVENS (Normal, Illinois, VSA);
Univ. Prof. Dr. Nicolae GEORGESCU

Postanschrift: Institut für Philosophie und Psychologie „Constantin Rădulescu-Motru”,
die Redaktion der Zeitschrift „Philosophisch-Psychologische
Untersuchungen“, Calea 13 Septembrie, nr. 13, sector 5, 050711, Bukarest

Telefon: 021.410.56.59; **E-mail:** cercetari.filosofico.psihologice@gmail.com

Webseite: http://www.institutuldefilosofie.ro

ERSCHEINT HALBJÄHRLICH

IV. Jahrgang, Nr. 2 – Juli–Dezember, 2012

CERCETĂRI FILOSOFICO-PSIHOLOGICE

Anul IV **iulie–decembrie 2012** **Nr. 2**

SUMAR

STUDII ŞI CERCETĂRI

ALEXANDRU SURDU, Necesitatea şi perenitatea sistemelor filosofice 9
RODICA CROITORU, Activismul formal al *Criticii raţiunii practice* 13
ŞERBAN N. NICOLAU, Determinarea neconvenţională a termenilor în tratatul aristotelic *De caelo* 19
MIRCEA MARICA, Universality in Our Knowledge of the True and the Beautiful: On Proving Beauty from Kant on 37
GABRIEL TIRON, The Determinations of Reason in Hegel: Considerations upon the Genealogy of Reason in Hegel's Anthropology and the Encyclopaedic Phenomenology of Spirit 47
HORIA PĂTRAŞCU, Agonia ca extaz: a muri din prea plinul vieţii. Emil Cioran şi experienţa metafizică a morţii 65
RADU NECULAU, Identitate, recunoaştere şi violenţă de masă 87
MONA MAMULEA, A Thought Experiment of Cross-Cultural Comparison: The Question of Rationality 105

TRADUCERI

Zece scrisori ale lui Hegel către Friedrich Immanuel Niethammer (traducere de *Dragoş Popescu*) 115

VIAŢA ŞTIINŢIFICĂ

Bicentenar George Barițiu, Sesiune de comunicări ştiinţifice, Bucureşti, 14 iunie 2012 (*Victor Emanuel Gica*) 125
Centenar Nicolae Steinhardt (1912–2012), Sesiune de comunicări ştiinţifice, Bucureşti, 4 iulie 2012 (*Victor Emanuel Gica*) 129
Simpozionul „Acad. Athanase Joja şi dr. Crizantema Joja. Viaţa şi opera", Bucureşti, 8 noiembrie 2012 (*Ştefan-Dominic Georgescu*) 133

OPINII DESPRE CĂRŢI

În obiectiv: ALEXANDRU SURDU, *Filosofia pentadică II. Teoria Subsistenţei* 135
DRAGOŞ POPESCU, Structura pentadică a Subsistenţei 135

SERGIU BĂLAN, Categoria Subsistenței în sistemul Filosofiei pentadice..... 139
ŞTEFAN-DOMINIC GEORGESCU, Teoria Subsistenței. Aspecte istorice şi sistematice..... 143

NOTE DE LECTURĂ

E. Moutsopoulos, *Valences de l'action*, Académie d'Athènes, Centre de Recherche sur la Philosophie Grecque, 2012 (*Rodica Croitoru*)..... 149
Cleobulos Tsourkas, *Începuturile învățământului filosofic şi gândirii libere în Balcani. Viața şi opera lui Teofil Corydaleu* (1563–1646), traducere din franceză şi greacă veche, note şi indexuri de Şerban N. Nicolau, Craiova, Editura Aius, 2012 (*Cezar Roşu*)..... 154
Vasile Dem. Zamfirescu, *Nevroză balcanică*, Bucureşti, Editura Trei, 2012 (*Roberta Carolina Cristea*)..... 156
Lucian Cherata, *Limba rromani. Istorie. Morfologie. Structuri lexicale indo-europene*, Craiova, Editura AIUS, 2012 (*Adrian Rezeanu*)..... 158
Sergiu Bălan, *Cercetări de istorie a filosofiei*, Bucureşti, Editura Pro Universitaria, 2012 (*Ovidiu G. Grama*)..... 160

PHILOSOPHICO-PSYCHOLOGICAL INVESTIGATIONS

Year 4 **July–December 2012** **No. 2**

CONTENTS

STUDIES AND RESEARCHES

ALEXANDRU SURDU, Necessity and Perenniality of Philosophical Systems 9
RODICA CROITORU, The Formal Activism of the *Critique of Practical Reason* 13
ŞERBAN N. NICOLAU, The Unconventional Determination of Terms in Aristotle's *De Caelo* 19
MIRCEA MARICA, Universality in Our Knowledge of the True and the Beautiful: On Proving Beauty from Kant on 37
GABRIEL TIRON, The Determinations of Reason in Hegel: Considerations upon the Genealogy of Reason in Hegel's Anthropology and the Encyclopaedic Phenomenology of Spirit 47
HORIA PĂTRAŞCU, Agony as Entrancement: Dying Out of Too Much Life. Emil Cioran and the Metaphysical Experience of Death 65
RADU NECULAU, Identity, Recognition and Mass Violence 87
MONA MAMULEA, A Thought Experiment of Cross-Cultural Comparison: The Question of Rationality 105

TRANSLATIONS

Ten Letters from Hegel to Friedrich Immanuel Niethammer (translation by *Dragoş Popescu*) 115

SCIENTIFIC LIFE

George Barițiu Bicentenary, Scientific Session, Bucureşti, June 14, 2012 (*Victor Emanuel Gica*) 125
Nicolae Steinhardt Centenary (1912–2012), Scientific Session, Bucureşti, July 4, 2012 (*Victor Emanuel Gica*) 129
Symposium „Acad. Athanase Joja and dr. Crizantema Joja. Life and Work", Bucureşti, November 8, 2012 (*Ştefan-Dominic Georgescu*) 133

OPINIONS ON BOOKS

In focus: ALEXANDRU SURDU, *Pentadic Philosophy II. The Theory of Subsistence* 135
DRAGOŞ POPESCU, The Pentadic Structure of Subsistence 135

Cercetări filosofico-psihologice, anul IV, nr. 2, Bucureşti, 2012

SERGIU BĂLAN, The Category of Subsistence in the System of Pentadic Philosophy 139
ŞTEFAN-DOMINIC GEORGESCU, The Theory of Subsistence. Historical and Systematic Aspects 143

READING NOTES

E. Moutsopoulos, *Valences de l'action*, Académie d'Athènes, Centre de Recherche sur la Philosophie Grecque, 2012 (*Rodica Croitoru*) 149
Cleobulos Tsourkas, *The Beginnings of Philosophical Education and Free Thinking in Balkans. The Life and Works of Theophilos Corydalleus* (1563–1646), translation from French and Old Greek, notes and indexes by Şerban N. Nicolau, Aius Publishing House, Craiova, 2012 (*Cezar Roşu*)..... 154
Vasile Dem. Zamfirescu, *Balkan Neurosis*, Trei Publishing House, Bucureşti, 2012 (*Roberta Carolina Cristea*) 156
Lucian Cherata, *Rromani Language. History. Morphology. Indo-European Lexical Structures*, Craiova, AIUS Publishing House, 2012, 135 p. (*Adrian Rezeanu*) .. 158
Sergiu Bălan, *Investigations in the History of Philosophy*, Pro Universitaria Publishing House, Bucureşti, 2012 (*Ovidiu G. Grama*) 160

STUDII ŞI CERCETĂRI

NECESITATEA ŞI PERENITATEA SISTEMELOR FILOSOFICE

ALEXANDRU SURDU

Necessity and Perenniality of Philosophical Systems. In the present article, the author argues for a distinction between two main types of systematic philosophy: the disciplinary and the categorial one. The *disciplinary theories and philosophical systems* are built according to the manner in which the following kind of issues are usually solved: the delimitation of the inquiry fields, the method specification, the establishing and ordering of the disciplines, as well as the determining of their relationship to other theoretical or practical fields. By contrast, ascertaining specific relationships between philosophical categories of maximum generality or between them and the rest of the subordinated categories represents the starting point in building the *categorial philosophical systems*. There is also a hybrid type – *the categorial-disciplinary systems*, which classify the categories according to the philosophical primary and secondary disciplines.

Key words: systematic philosophy, philosophical disciplines, philosophical categories

Desăvârşirea unei cercetări filosofice de amploare, independentă de anumite interese personale sau cerinţe profesionale, cum este aceea de „construcţie" a unui sistem filosofic, presupune o trebuinţă a sa de a fi, o venire a vremii sale, cândva şi undeva anume. S-ar părea că acum, la coincidenţa sfârşitului de secol cu cel de mileniu, ar fi momentul potrivit pentru o astfel de îndeletnicire, care să aibă semnificaţia unei retrospective. Dar datele calendaristice n-au fost niciodată semnificative pentru evenimentele filosofice, cum n-au fost nici pentru cele cosmice. Aşteptarea de comete sau dezastre telurice la date fixe a fost întotdeauna zadarnică. Vestitorii de acum ai noii ere se înşeală, ea ori a început de mult, ori n-o să mai vină.

Acestea sunt situaţii în care este bine să ne aducem aminte de istoria filosofiei, a cărei menire a fost tocmai aceea de a ne prezenta apariţia unor astfel de înfăptuiri şi a împrejurărilor în care s-au petrecut. Asemenea corpurilor cereşti în spaţiu, filosofii sunt grupaţi şi ei în constelaţii ale timpului. În galaxii şi metagalaxii. Nu există astre solitare. Chiar dacă sunt de tăria Luceafărului, bat aceleaşi Căi Lactee. Nu este de mirare că unul şi acelaşi poate să ne apară în ipostaze diferite sau mai mulţi să fie luaţi drept unul. Este greu să devii un pseudo-Aristotel, de exemplu, dar este totuşi posibil. Tot aşa cum Fichte (sau Schelling) pare un fel de Hegel mai grăbit.

Necesitatea elaborării unor teorii sau sisteme filosofice este uneori atât de stringentă, încât autorii lor se cred (ca Hegel) trimişii Cerului, hărăziţi să ne aducă

Cercetări filosofico-psihologice, anul IV, nr. 2, p. 9–12, Bucureşti, 2012

lumina înțelegerii. Fără a se mai întreba de ce n-au fost aleşi alții, din alte timpuri şi din alte locuri, şi, mai ales, de ce au fost precedați de atâția vestitori, unii chiar cu mai mult har filosofic.

Dar situații asemănătoare se petrec şi în alte domenii ale gândirii teoretice, în cadrul ştiințelor şi chiar al tehnicii. Georg Cantor îşi imagina că scrie sub dictarea Divinității, el nefiind decât un fel de grefier. Fără să se întrebe de ce erau matematicile din vremea sa bântuite de asemenea funcționari care nu mai pridideau cu scrisul. De aici şi numeroasele discuții în legătură cu tot felul de priorități. Gândul la gând nu este întotdeauna cu bucurie.

Constelațiile filosofice, ca şi cele astrale, provin din nebuloase fără delimitări precise. Dar cu timpul iau forme sugestive, pe baza cărora îşi vor găsi şi nume potrivite. „Ursa Mare" a filosofiei moderne este filosofia clasică germană. Ea constituie şi modelul formațiunilor mai mici care gravitează în jurul ei.

S-au conturat şi au rămas tradiționale două tipuri de sisteme filosofice: disciplinare şi categoriale. Începând cu Christian Wolff, sistemele disciplinare au devenit obligatorii în învățământul liceal şi universitar. Disciplinele filosofice s-au înmulțit ori au scăzut numeric, filosofia dobândind sau pierzând domenii de investigație: a câştigat, de exemplu, hermeneutica, etologia şi axiologia, dar a pierdut psihologia, pedagogia şi sociologia.

Necesitatea sistemelor disciplinare rezidă în soluționarea câtorva probleme: delimitarea domeniilor de investigație, precizarea metodelor, stabilirea disciplinelor, ierarhizarea şi ordonarea lor, legătura cu celelalte domenii ale gândirii teoretice şi ale practicii (ştiință, artă, tehnică, producție industrială şi agrară). Delimitarea domeniilor de investigație presupune şi definirea filosofiei, precizarea unui fel de „gen proxim" (extensiv) care să cuprindă toate disciplinele subordonate. „Diferența specifică" o constituie stabilirea metodelor. Fiind vorba de *metodologie*, încadrată tradițional de *logică*, de regulă se începe chiar cu această disciplină, considerată *propedeutică* a filosofiei. Maniera este de sorginte aristotelică.

Aristotel era un făcător de ştiințe (acestea fiind pe atunci discipline ale filosofiei, de care aceasta s-a lepădat cu timpul), având ca unealtă (*organon*) de construcție *logica*. Este vorba de logica rațiunii (de la *ratio* = *logos*). Aristotel stabilea *noțional* conceptele de bază ale disciplinei; *judicativ* sau *predicativ* relațiile dintre acestea şi *rațional demonstrativ* conexiunile relaționale. Ulterior s-au mai adăugat şi elemente de logică *intelectivă* şi *dialectico-speculativă*.

Disciplinele filosofice erau de regulă enumerate şi apoi caracterizate prin domeniul de referință. Trecerea de la una la cealaltă era arbitrară: „Şi acum să trecem la..." sau „Ne-a mai rămas să vorbim despre..." Cu timpul s-au conturat cele cinci *discipline fundamentale* ale filosofiei: ontologia, logica, metodologia, gnoseologia şi epistemologia. Ele sunt fundamentale, deoarece constituie baza celorlalte (ca: etica şi estetica), putând fi tratate independent de ele. Mai ales pentru stabilirea legăturii filosofiei cu celelalte domenii ale gândirii teoretice este necesară o viziune de ansamblu asupra disciplinelor filosofice, unele dintre ele găsindu-şi aplicații tehnico-ştiințifice sau artistice, altele fiind utilizate direct în elaborarea teoriilor ştiințifice (fundamentele matematicii, fundamentele fizicii etc.).

Dar disciplinele filosofice pot fi dezvoltate şi independent unele de celelalte, ceea ce necesită de asemenea sistematizarea lor periodică. Mai ales în situaţiile în care, datorită unor condiţii favorabile, una sau unele dintre disciplinele filosofice au tendinţa de a le domina sau chiar exclude pe celelalte (tendinţe estetizante, de exemplu). *Pars pro toto* fiind o deficienţă permanentă în istoria filosofiei care necesită corecturi sistematice permanente. Elaborarea treptată a unor categorii filosofice de maximă generalitate (transcendenţă, existenţă, fiinţă, realitate, existenţă reală) chiar în cadrul disciplinelor filosofice, cu care însă nu mai coincid decât parţial, şi constatarea unor relaţii speciale între acestea şi între restul categoriilor subordonate lor, a făcut posibilă elaborarea primelor *sisteme categorial-filosofice*.

Acestea au fost şi au rămas în mare măsură *dialectico-speculative*. Motivaţia o constituie studiul câtorva dintre ele de către Immanuel Kant şi descoperirea, cu această ocazie, a caracterului lor dialectic. Ceea ce a şi condus iniţial la respingerea lor ca nefiind compatibile cu principiile logicii tradiţionale a raţiunii şi a intelectului. Kant vorbeşte cu această ocazie despre o „raţiune speculativă", neacceptabilă datorită implicaţiilor ei dialectice. Tot el a constatat însă, chiar la nivelul categoriilor obişnuite (cele subordonate *cantităţii*, de exemplu: unitate, multiplicitate, totalitate), că ele se raportează după o schemă triadică de tipul: teză, antiteză, sinteză. De ce să fie atunci respinse celelalte pe motivul că se opun şi să nu fie încercată şi în cazul lor o sintetizare a opuşilor? Chiar dacă s-ar încălca în felul acesta principiile logicii tradiţionale. Mai mult, nu este cumva cu putinţă elaborarea unei logici diferită de cea tradiţională?

Fichte, Schelling şi Hegel au încercat primele sistematizări ale raporturilor dialectico-speculative dintre categoriile filosofice, oferind tablouri schematice diferite de cele disciplinare. Categoriile pot fi deduse una din cealaltă, indiferent de disciplinele filosofice care le studiază separat. De unde s-a conchis că disciplinele tradiţionale nu-şi mai au rostul. În orice caz, că sistemele disciplinare ar trebui înlocuite cu cele categoriale. Numai că acceptarea acestora din urmă necesită şi renunţarea la logica tradiţională, ceea ce era mai uşor de spus şi mai greu de făcut.

S-a recurs uneori şi la aplicaţii (adesea spectaculare) ale gândirii dialectico-speculative în domeniile ştiinţifice (în fizică, de exemplu, şi chiar în matematică), lucru care presupunea şi dispensarea ştiinţelor de aplicaţiile disciplinelor filosofice. Cerinţă, însă, imposibil de realizat, mai ales după succesele logicii simbolice, ca formă modernă a logicii intelectului şi aplicaţiile sale în ştiinţele exacte şi în tehnica modernă. De unde nu se poate totuşi conchide că sistemele filosofice categoriale n-ar fi utile.

Problema categoriilor filosofice, chiar în manieră sistematică, poate fi abordată însă şi fără renunţarea la una sau alta dintre legile logicii tradiţionale. Şi chiar în felul acesta s-a procedat în istoria filosofiei. Adolf Trendelenburg a fost primul care a scris o istorie a teoriei categoriilor, tocmai în perioada (1846) când se contura ca disciplină filosofică specială *teoria categoriilor* (*Kategorienlehre*).

Există şi posibilitatea de sistematizare a categoriilor pe discipline filosofice fundamentale şi secundare: categorii ontologice, logice, metodologice etc. şi res-

pective etice, estetice..., ceea ce conduce la un fel de hibrid sistematic disciplinaro-categorial. Necesitatea acestuia este determinată de avantajele prezentării categoriale a fiecărei discipline în parte, cu sau fără sistematizări deductive, pe de o parte, şi, pe de alta, de regrupare disciplinară a categoriilor dispersate prin toate domeniile.

Sistemele categorial-filosofice au, kantian vorbind, două semnificaţii: una *regulativă*, organizaţională şi alta *constructivă*. Sistematizarea înseamnă şi punere în ordine a unui material informaţional nediferenţiat. Lucru valabil şi despre sistemele disciplinare. Ele nu conduc de regulă la descoperirea de noutăţi, ci la clasificarea şi ordonarea descoperirilor anterioare. Dar pot ajunge la noi rezultate inter- şi multidisciplinare. La descoperirea de domenii sau teritorii de interferenţă metodologică sau care necesită noi perspective de abordare.

Sistemele categorial-filosofice dialectico-speculative s-au diversificat. Ele au la bază aşa-numitele „scheme dialectico-speculative", care nu se reduc şi nu s-au redus niciodată la cele triadice de tip hegelian. Au existat scheme binare, tetradice şi pentadice. Se urmăreşte cu ajutorul acestora surprinderea unei opoziţii (pe plan antitetic obiectual), contradicţii sau contrarietăţi (pe plan dialectic sau antiologic-categorial) fundamentale, ca origine a motricităţii, a dezvoltării sau a devenirii, şi apoi, prin scheme superioare celei binare, surprinderea direcţiilor relaţionale sau evolutive. Urmărirea consecventă a unor scheme dialectico-speculative, chiar binare, face necesară adesea postularea unei componente schematice care nu este evidentă sau chiar lipseşte. *Hic deficit aliquid* devine un principiu euristic prin excelenţă.

În filosofia românească recentă au apărut sisteme categorial-filosofice, de mai mare sau mai mică amploare: binare (M. Florian); triadice (S.D. Ogodescu); tetradice (C. Noica); pentadice (D. Danielopolu), precedate şi urmate de alte sisteme, chiar dacă n-au fost numite astfel, dovedind şi la noi necesitatea construcţiei lor. Faptul că unul dintre ele nu se impune în detrimentul celuilalt este firesc. Aceasta nu înseamnă însă nici exclusivism, nici ierarhism. De multe ori este decisivă aplicabilitatea.

S-a vorbit şi despre perisabilitatea sistemelor filosofice. Despre faptul că ele, chiar dacă s-au dovedit necesare şi utile au fost repede abandonate în favoarea altora. Căderea unui sistem filosofic, s-a spus, începe o dată cu sfârşitul construcţiei sale. Dar aceasta nu înseamnă abandonarea lor. Asemenea cetăţilor antice, sistemele, într-o formă sau alta, disciplinare sau categoriale, sunt construite şi reconstruite periodic.

Arheologii se întreabă de ce au fost ridicate şi dărâmate de şapte ori zidurile cetăţii Troia, când, slavă Domnului, erau atâtea alte locuri virane de construit cetăţi? A fost o trebuinţă a lor de a se face şi a se reface în petrecerea timpului. Când n-a mai existat această trebuinţă, peste zidurile părăsite s-a întins deşertul.

ACTIVISMUL FORMAL AL *CRITICII RAȚIUNII PRACTICE*[1]

RODICA CROITORU

The Formal Activism of the *Critique of Practical Reason.* In the *Critique of Practical Reason* Kant presents us a two levels type of morals: the one states that reason, as far as it is pure contains in itself a practical ground and can determine the will, by virtue of which there are practical laws or objective principles, to whom practical rules are subordinated. The other one is the level affected more or less „pathologically", unable to appropriate the perfect rationality of law, and for which practical rules are no more than subjective principles or maxims. The two levels should interact each other: the first in order to have a practical utility when appropriating the real, and the other one in order to improve the real when appropriating the ideality of the model, the best realizable by self-legislation; only united they can make of the human being a moral agent.

Key words: moral principle, autolegislation, reason, will, practical utility

În *Critica raţiunii practice*[2], Kant ne oferă un tip de moralitate dispus pe două niveluri: unul este cel prin care se admite că raţiunea, în măsura în care este pură, conţine în sine un temei practic şi poate determina voinţa, în virtutea căruia există legi practice sau principii obiective, cărora le sunt subordonate reguli practice. Celălalt este nivelul voinţei afectată mai mult sau mai puţin „patologic", care nu îşi poate însuşi raţionalitatea deplină a legii şi pentru care regulile practice nu sunt mai mult decât principii subiective sau maxime. Cele două niveluri trebuie să interacţioneze, spre a se pune reciproc în valoare: primul din necesitatea de a avea o utilitate practică prin aproprierea realului, iar al doilea din necesitatea corectării realului prin aproprierea idealităţii modelului, realizabilă cel mai bine prin capacitatea de autolegiferare. Drept urmare, maximei practice, care constituie vehiculul moralităţii, i se cere să urmărească expres legea prin transpunerea *formală* în situaţia acesteia, astfel încât să corespundă condiţiilor ei de raţionalitate. Cerinţa este adresată de către raţiune voinţei, care necesită o determinare univer-

[1] Text prezentat într-o formă prescurtată la al XXXIII-lea Congres Internaţional al Asociaţiilor de Filosofie de Limba Franceză, Veneţia/ San Servolo, 17-21 august, 2010, şi în curs de publicare în *Actele* Congresului.

[2] Imm. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Textausgabe, Bd. V, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968, p. 21.

sală. Legea nu are nevoie să i se facă nicio adresare; în calitate de lege a raţiunii, ea este în fapt expresia determinării universale a voinţei.

În cadrul acestui tip de moralitate, două sunt direcţiile în care se regăsesc nivelurile prezentate; una este cea prin care maximei i se cere să urmărească legea morală în scopul *legiferării universale*; cealaltă este cea prin care maximei i se recomandă să regăsească în legea naturii lumii sensibile *tipul* lumii inteligibile. Ambele sunt chemate să modeleze activitatea practică a agentului moral în scopul devenirii sale morale.

La nivelul care exprimă realitatea, ce caracterizează fiinţa umană ca atare, la care raţiunea este obstrucţionată de afectări „patologice", regula prin care se exprimă principiul obiectiv constituie un *imperativ*. Prin el se transmite o obligare obiectivă la acţiune, destinată să determine total voinţa de către raţiune. O astfel de voinţă care poate primi nealterat mesajul raţiunii trebuie să fie perfectă, neafectată nici din interior de deficienţe funcţionale care să perturbe relaţia menţionată, nici din exterior de dorinţe neraţionale care să îi corupă perfecţiunea; urmărirea unei astfel de exclusivităţi raţionale face ca imperativul exprimat de principiul obiectiv să fie necondiţionat, *categoric*. El se adresează numai voinţei ca atare, independent de ceea ce se realizează prin cauzalitatea ei; rezultă că pentru a urmări imperativul şi a garanta existenţa unor legi pure în virtutea cărora să fie valabil, noi trebuie să facem abstracţie de traseul cauzalităţii voinţei, în pofida activismului său practic, dat fiind că el aparţine lumii sensibile. Activismul este plasat, în acest caz, asupra voinţei, care este stimulată către standardele maxime de realizabilitate impuse de lege. Imperativele care nu determină voinţa în vederea raţionalităţii generează o trebuire condiţionată, spre a îndeplini o acţiune de asemenea condiţionată de efectul dorit; ele sunt imperative *ipotetice* sau *prescripţii* practice, dar nu *legi*. Şi ele nu pot fi legi, pentru că raţionalitatea lor deficitară le privează de necesitate şi universalitate, care se construiesc tocmai prin renunţarea la acele condiţii desemnate anterior ca „patologice". În timp ce necesitatea conţinută în lege şi exprimată prin imperativ este una obiectivă, rezultată din revendicarea legii de la toţi subiecţii ca datorie, independent de „patologia" lor individuală, imperativele ipotetice includ numai o necesitate subiectivă, rezultată din trebuinţa care impulsionează voinţa către un obiect dorit. În cazul lor, activismul voinţei este depăşit de cel al producerii efectului, care este susţinut de facultatea dorirrii acelui obiect.

Dată fiind capacitatea fiinţei raţionale finite de a-şi ordona activitatea practică exclusiv prin maxime, care dau nota realistă a eticii formale kantiene, posibilitatea ca maximele să aibă o relevanţă morală este condiţionată de asocierea idealismului legii; respectiv se cere ca maxima practică să îşi atragă elementul de stabilitate al legii sau ceea ce mai rămâne din ea dacă se face abstracţie de orice materie care să devină obiectul voinţei şi temeiul său determinant. Acest element este *forma*, prin care o maximă are *posibilitatea* de a ţine seama şi de alte maxime ale partenerilor comunităţii practice, prin care agentul moral care a formulat-o poate avea un control formal asupra nivelului raţional al maximelor celorlalţi; dar totodată agentul moral are şi *obligaţia* de a îşi apropria forma legii, prin care el dobândeşte capacitatea de legiferare universală. Aşadar, o fiinţă raţională finită

trebuie să accepte idealitatea formei, respectiv să gândească principiile sale subiectiv-practice sau maximele reglementate de forma legii universale; în caz contrar ea ar respinge posibilitatea de reglementare a comportamentului interindividual comunitar (conţinutul activităţii ca atare, determinat de scopuri şi intenţii nefiind controlabil).

Forma legii, care este o entitate ideală, poate fi reprezentată exclusiv de către raţiune; aşadar, ea este străină lumii fenomenale a obiectelor simţurilor. Rezultă că voinţa, al cărei temei determinant nu este altul decât forma legiferatoare universală, trebuie gândită ca fiind total distinctă de legea naturală a fenomenelor, care este legea cauzalităţii. Înscrierea voinţei în ordinea inteligibilă proprie abordării formei şi manifestarea independenţei sale faţă de ordinea sensibilă supusă legii cauzalităţii obiectelor din natură alcătuiesc sensul transcendental al *libertăţii*; el pune în evidenţă faptul că o voinţă căreia doar forma legiferatoare a maximei îi poate servi drept lege este considerată o voinţă liberă. Şi dacă se admite libertatea voinţei, astfel încât ea să se poată mobiliza pe sine numai prin forma legii, urmează că enunţul unei astfel de legi poate impune maximei formulate de voinţă respectarea formei legii drept legiferatoare universală: „Acţionează astfel, încât maxima voinţei tale să poată valora întotdeauna în acelaşi timp ca principiu al unei legiferări universale". Enunţul categoric al legii dă curs capacităţii raţiunii pure a agentului moral de a legifera nemijlocit prin voinţa sa care, în raport cu condiţiile empirice sau cu o voinţă externă, trebuie să îşi manifeste puritatea, astfel încât maximele sale să corespundă, din punct de vedere formal, legii. Pentru oameni şi în general pentru toate fiinţele raţionale, care prin natura lor au o voinţă dual㸠necesitatea morală înseamnă obligare, şi orice acţiune întemeiată pe ea trebuie reprezentată ca o datorie, ce urmează să fie făcută pentru ea însăşi, iar nu ca un mod de procedare plăcut prin el însuşi şi urmărit pentru finalitatea sa. Legea morală, care constituie un temei determinant formal al acţiunii prin raţiunea practică pură, precum şi un temei determinant material al obiectelor acţiunii, care sunt binele şi răul, constituie deopotrivă şi un temei determinant subiectiv al acestei acţiuni, întrucât are totodată influenţă asupra sensibilităţii subiectului şi provoacă un sentiment favorabil influenţării voinţei de către lege. Spre deosebire de acest sentiment asociat legii, nici un alt sentiment precedent în subiect nu poate determina moralitatea, dat fiind că sentimentul este sensibil, în timp ce imboldul dispoziţiei morale trebuie eliberat de orice condiţionare sensibilă. Or, sentimentul moral asociat legii trebuie să fie produs exclusiv de către raţiune. El nu serveşte judecării acţiunilor, nici întemeierii legii morale obiective, ci doar drept imbold al formulării unei maxime pe modelul oferit mai sus de lege.

Exprimarea legii printr-o poruncă necondiţionată dovedeşte posibilitatea gândirii unei legi, care urmează să îşi subordoneze forma *subiectivă* a principiilor, astfel încât forma *obiectivă* a unei legi în genere să îi servească drept temei determinant. Aceasta este o idee *a priori* asupra unei legiferări universale posibile, considerată *condiţia supremă* a tuturor maximelor pe care le subsumează, dată fiind valabilitatea sa pentru toate fiinţele raţionale, înzestrate în genere cu voinţă şi prin

ea cu capacitatea de a îşi formula maxime. Ea dă seama asupra moralităţii acţiunii, distingând între conştiinţa acţionării *din datorie* şi din respect faţă de lege şi conştiinţa acţionării doar *conform datoriei*, de altfel din dorinţa aproprierii a ceea ce urmează să producă acţiunile; unde ultimul mod de acţionare, care este *legalitatea* este posibil atunci când doar înclinaţiile constituie temeiul determinant al voinţei, pe care o antrenează în cauzalitatea sensibilă. Spre deosebire de el, primul mod de acţionare, care este *moralitatea*, coincide cu valoarea morală, pentru că se desfăşoară numai la nivelul inteligibil; el favorizează acţiunea îndeplinită exclusiv din datorie sau, în termenii lui Kant, numai „de dragul legii" [3].

Datorită raţionalităţii sale exclusive, legea se adresează tuturor fiinţelor finite înzestrate cu raţiune şi voinţă, inclusiv fiinţei infinite ca inteligenţă supremă. Deosebirea dintre cele două tipuri de raţionalitate este aceea că fiinţei finite îi putem presupune o voinţă *pură* pe temeiul raţionalităţii sale, dar ca fiinţă afectată totodată de trebuinţe şi de mobiluri *sensibile* nu putem presupune ca voinţa sa să nu contrazică legea morală prin nicio maximă. De aceea pentru fiinţele raţionale şi totodată finite datorită sensibilităţii lor, legea morală care este necondiţionată, nu poate fi preluată în maxime decât sub forma ideală a *imperativului* ce porunceşte categoric; prin el se creează *obligarea* la acţiune, care nu poate fi întâlnită niciodată în maxima practică. Dimpotrivă, ea poate fi chiar contrară principiului unei raţiuni practice *pure*, ca şi dispoziţiei morale. Spre deosebire de acest tip finit de raţionalitate, pentru tipul de raţionalitate infinită voinţa, ca şi liberul arbitru prin care sunt formulate maximele, sunt unitare; despre acesta noi ne reprezentăm că orice maximă a sa ar putea fi în acelaşi timp obiectiv lege. Graţie eliberării sale deliberate şi totale de nerelevanţa morală a sensibilităţii, ei îi corespunde conceptul de *sfinţenie*, care este independentă de legile practic-restrictive, ce acţionează prin obligativitate şi datorie. În afara acestor legi restrictive, implicarea sa morală este una foarte semnificativă, şi anume de idee ce trebuie să servească cu necesitate drept *prototip* al voinţei duale, private prin natura ei de sfinţenie. Sfinţenia voinţei este unicul îndemn moral adresat fiinţelor raţionale finite de către legea morală, numită sfântă ca simbol al purităţii sale[4]; ea trebuie să se regăsească în *virtute*, care este un maximum de comportament, produs de o raţiune practică finită, ce nu poate fi niciodată perfectă, dar care are o propensiune către ea, dată de acceptarea de către agentul moral a conformării maximei sale cu legea.

Pentru tipul finit de raţionalitate, latura sa de puritate îşi poate construi activismul moral prin coordonatele de mai sus, constând din *forma legii*, prin care maxima este obligată să limiteze excesele non-morale ale sensibilităţii, precum şi din *prototipul de sfinţenie*, prin care voinţa iniţiatoare de maxime devine tot mai exigentă cu sine însăşi în vederea modelării comportamentului moral printr-o raţionalitate perfectă. Latura afectată de trebuinţe şi înclinaţii a aceluiaşi tip de raţionalitate nu are astfel de coordonate care să o mobilizeze, drept care determinarea voinţei nu se conformează legii morale *de dragul legii înseşi*, ci prin

[3] *Ibidem*, p. 71.
[4] *Ibidem*, p. 32.

intermediul unui sentiment, care este presupus pentru ca legea să devină un temei suficient de determinare a voinţei; în acest caz acţiunea va conţine *legalitate*, dar nu *moralitate*. Sentimentul joacă aici rolul de imbold sau de temei determinant subiectiv al voinţei unei fiinţe, a cărei raţiune nu este cu necesitate conformă legii obiective. Or, imboldul voinţei umane, ca şi al oricărei fiinţe raţionale derivate, nu trebuie să fie niciodată altul decât legea morală; aceasta înseamnă că temeiul determinant obiectiv trebuie să coincidă întotdeauna cu temeiul determinant subiectiv suficient al acţiunii, pentru ca voinţa să îndeplinească *spiritul* legii, nu doar *litera* aceleiaşi. Pentru voinţa divină originară, care nu are de cultivat o latură de puritate, nici de limitat o latură de sensibilitate, nu se pune problema optării pentru spiritul legii, nici a respingerii literei aceleiaşi; fiind exclusiv raţională, ei nu îi poate fi atribuit niciun imbold.

În prelungirea acţiunii realizate printr-un principiu subiectiv care trebuie să urmărească forma principiului obiectiv în vederea legiferării universale, Kant vine în întâmpinarea agentului moral cu încă o şansă de aplicabilitate a principiului moral. Această şansă este oferită de *tipul legii morale*, prin care agentul moral trebuie să pună în aplicare principiul moral în lumea sensibilităţii, lume care lui îi este nefavorabilă atât din punctul de vedere al obstacolelor puse de sensibilitate, cât şi al înseşi performanţei facultăţii de cunoaştere ce mijloceşte accesul principiului în lumea de obiecte ale naturii. Acest tip al legii este de asemenea o formă, prin care legea morală poate fi prezentată în lumea obiectelor sensibile, astfel încât să poată fi receptată de către facultatea teoretică cea mai comună, care este facultatea de judecare. Principiul reprezentat de tipul naturii inteligibile pentru lumea sensibilă a dobândit următorul enunţ: „Întreabă-te pe tine însuţi, dacă acţiunea pe care o prevezi, ar trebui să aibă loc după o lege a naturii, din care tu însuţi ai face parte, ai putea să o consideri posibilă cu totul prin voinţa ta?” Această regulă, după care fiecare trebuie să judece acţiunile sale ca moral bune sau rele, nu propune – după cum s-ar părea – revizuirea statutului voinţei raţionale prin extrapolarea acesteia din cadrul moral în cel natural, cu consecinţa sa posibilă, care ar fi renunţarea la acţiunea morală. Scopul său este doar recomandarea de a valorifica *latura formală* a lumii sensibile spre o mai bună înţelegere a lumii inteligibile. Conform acestei reformulări a legii, dacă maxima acţiunii nu ar fi construită astfel încât să treacă proba formei unei legi a naturii în genere, ea ar fi moral imposibilă. Dimpotrivă, posibilitatea ei devine realitate, numai în cazul în care cauzalitatea este apreciată prin libertate, unde intelectul poate folosi în experienţă *legea naturii* căreia îi este supusă maxima, drept tip al unei *legi a libertăţii* prin care se construieşte moralitatea, pe motivul că însuşi intelectul obişnuit, neantrenat în exercitarea sa asupra principiilor morale, poate avea experienţa legilor naturii. Condiţia ca intelectul să poată întrebuinţa natura lumii sensibile ca *tip* al unei naturi *inteligibile* este ca el să întrebuinţeze doar *forma legităţii* în genere; ceea ce nu mai poate întrebuinţa tipul naturii inteligibile de la natura sensibilă sunt intuiţiile, pentru că acestea nu au un echivalent inteligibil, fiind străine ideii inteligibile de bine moral. Posibilitatea acestei paradigme tipologice este dată de faptul că legile

sunt considerate, din punct de vedere formal, identice, în timp ce temeiurile lor determinante pot fi procurate fie din natură, fie din moralitate. Respectiv facultatea de judecare ia din natura sensibilă numai *legitatea*, care poate fi gândită de către raţiune, fără să introducă în lumea inteligibilă altceva în afară de ceea ce poate fi prezentat în acţiuni, conform regulii formale a unei naturi în genere[5].

Această a doua soluţie pare surprinzătoare în raport cu prima, care îl obligă pe agentul moral să renunţe la principiile sale subiective dependente de lumea cauzalităţii sensibile în favoarea principiului moral universal, aparţinător lumii inteligibile. Soluţia de faţă face o mişcare inversă celei dintâi, prin faptul că nu mai obligă, ci doar recomandă ca forma inteligibilă a legii să fie luată drept model în lumea de obiecte sensibile; şi, mai mult, nu prin facultatea raţiunii, specializată în tratarea principiului moral, ci prin facultatea cea mai comună a aprecierii obiectelor sensibile, care este facultatea de judecare. Această facultate este susţinută de intelect, ca facultate specializată în prelucrarea mentală a obiectelor sensibile, ce are capacitatea de a le reduce la forme de gândire. Tocmai această funcţie a intelectului de a opera cu abstracţia conceptuală, respectiv cu forme mentale compatibile celor raţionale, este speculată de Kant, iar cele două facultăţi vor avea sarcina de a obişnui lumea sensibilă cu forme ale lumii inteligibile, pe temeiul identităţii formale a legilor pe care le foloseşte fiinţa raţională finită (fie că le formulează ea însăşi prin raţiune, ca în cazul moral, fie că îi sunt date de la natură şi ea numai le întrebuinţează, ca în cazul teoretic). Drept care, maxima practică va avea posibilitatea să atragă, pe propriul său teren sensibil, forma inteligibilă şi să procedeze printr-o analogie cu forma legii naturii; ca urmare a acestei analogii, se speră ca sarcina agentului moral de a gândi şi de a accede către inteligibil să fie uşurată de accesibilitatea mai mare pe care o prezintă, pentru el, domeniul naturii în care el îşi desfăşoară activitatea reală. Prin această mişcare întru accesibilizarea inteligibilului, agentul moral va putea conştientiza totodată flexibilitatea facultăţilor de cunoaştere, ca semn al unităţii lor.

[5] Ibidem, p. 68-71.

DETERMINAREA NECONVENȚIONALĂ A TERMENILOR ÎN TRATATUL ARISTOTELIC *DE CAELO*

ȘERBAN N. NICOLAU

The Unconventional Determination of Terms in Aristotle's *De caelo*. The author examines first the connexion between demonstration and definition in Aristotle, as well as his conventional method of determination of terms via the usual definition through the nearest genus and specific difference. In the end, the purpose is to identify the unconventional methods employed by Aristotle in *De caelo* in order to determine terms.

Key words: essence (τὸ τί ἐστι), definition (ὁρισμός), demonstration (ἀπόδειξις), nominal expression (λόγος ὀνοματώδης), genus (γένος), difference (διαφορά), οὐρανός (cer), generated (γενητόν) – ungenerated (ἀγένητον), destructible (φθαρτόν) – indestructible (ἄφταρτον), ether (αἰθήρ)

Prin *determinarea convențională* a termenilor aristotelici, înțelegem determinarea acestora prin definirea în sensul clasic al teoriei definiției aristotelice, iar prin *determinarea neconvențională*, înțelegem determinarea lor prin modalități diferite.

La începutul cărții a II-a din *Analitica secundă*, după ce stabilește mai întâi că *lucrurile cercetate* (τὰ ζητούμενα) sunt la fel de numeroase ca și *lucrurile cunoscute* (τὰ ἐπιστάμεθα), Aristotel vorbește despre cele *patru întrebări* sau *teme de cercetare* ale științei[1]. Prima dintre cele patru întrebări se referă la *faptul că*

[1] Cf. Aristotel, *An. post*., II (B), 1, 89b23-25: „Τὰ ζητούμενά ἐστιν ἴσα τὸν ἀριθμὸν ὅσαπερ ἐπιστάμεθα. ζητοῦμεν δὲ τέτταρα, τὸ ὅτι, τὸ διότι, εἰ ἔστι, τί ἐστιν." (trad. n.; „Lucrurile cercetate sunt la fel de numeroase ca și lucrurile cunoscute. Dar cercetăm patru lucruri, că ceva este, pentru ce este, dacă este și ce este."). Potrivit lui J. Tricot (cf. J. Tricot în Aristote, *Organon IV (Les seconds analytiques)*, trad. et notes par J. Tricot, Paris, Éd. J. Vrin, 1966, p. 161, n. 1), afirmația lui Aristotel trebuie înțeleasă în modul în care, sub raportul formei, există tot atâtea feluri de probleme de cercetat câte sunt și diferitele feluri de cunoaștere. J. Tricot se bazează aici pe comentariul lui Philoponus (cf. *Ioannis Philoponi in Aristotelis Analytica posteriora commentaria cum anonymo in librum II* (*Commentaria in Aristotelem graeca* (CAG), edita consilio et auctoritate Academiae litterarum Regiae Borussicae, vol. XIII, pars III; citat în continuare: Philoponus, *In An. post*.), edidit M. Wallies, Berlin, 1909, p. 336, 4-7: „Ὅσα, φησίν, εἰσὶ τὰ ζητούμενα προβλήματα, τοσοῦτοί εἰσι καὶ οἱ τρόποι καθ' οὓς ἐπιστάμεθα καὶ γινώσκομεν. τέσσαρα δέ εἰσι τὰ ζητούμενα· τέσσαρες ἄρα καὶ οἱ τρόποι καθ' οὓς γινώσκομεν. ὥσπερ γὰρ τὸ πρόβλημα καὶ τὸ συμπέρασμα ταὐτὰ μέν εἰσι τῷ ὑποκειμένῳ." (trad. n.: „Câte sunt problemele cercetate, spune [Aristotel], tot atâtea sunt și felurile în care lucrurile sunt cunoscute și înțelese de noi.

ceva este (τὸ ὅτι) sau *că*-ul lucrului, a doua se referă la *cauza pentru care ceva este* (τὸ διότι) sau *pentru ce*-ul lucrului, a treia se referă la *faptul dacă ceva este* (εἰ ἔστι), la *existenţă* sau *dacă este*-le lucrului, iar a patra se referă la *ce este ceva* (τί ἐστιν), la *esenţă* sau *ce este*-le lucrului[2].

A patra întrebare (τί ἐστι) duce la a patra temă, *esenţa* (τὸ τί ἐστι) unui lucru. Aceasta este exprimată prin *definiţie* (ὁ ὁρισμός)[3] şi constituie principalul obiect de studiu al cărţii a II-a a *Analiticii secunde*. Pornind de la comparaţia între *definiţie* şi *demonstraţie*[4], Aristotel face o distincţie clară între aceste două principale metode ale ştiinţei, marcând deopotrivă şi legătura lor necesară. Dacă, pe de o parte, demonstraţia se referă la legătura dintre un lucru şi un atribut al său prin mijlocirea cauzei acestuia, definiţia, pe de altă parte, exprimă tocmai esenţa atributului şi lucrului pe care-l posedă, fiind tocmai cauza acestuia[5].

Punând problema reducerii definiţiei la demonstraţie, Aristotel arată mai întâi că nu tot ceea ce poate fi demonstrat poate fi definit. În primul rând, fiindcă definiţia esenţei este totdeauna universală şi afirmativă, în timp ce unele silogisme, cele din figura a doua, sunt negative, iar altele, cele din figura a treia, nu sunt

---

Dar există patru lucruri cercetate, deci patru sunt şi felurile în care noi le înţelegem. Într-adevăr, după cum problema şi concluzia sunt acelaşi lucru, la fel este în privinţa subiectului.”). Această afirmaţie prin care începe a II-a carte, deşi sună straniu la prima vedere, are în realitate, spune M. Florian, un sens foarte adânc. Ceea ce cercetăm şi ceea ce cunoaştem au acelaşi conţinut, căci nu căutăm decât ceea ce putem găsi, soluţiile corespunzând întrebărilor (cf. M. Florian în Aristotel, *Organon III (Analitica secundă)*, trad., st. introd. şi note de Mircea Florian, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1961, p. 125, n. 1).

[2] Cele patru *teme de cercetare* ale ştiinţei, adică *faptul*, *cauza*, *existenţa* şi *esenţa* lucrului cercetat, sunt la origine întrebările care-i sunt adresate acestuia, sau *quod sit* (că este), *cur sit* (pentru ce este), *an sit* (dacă este) şi *quid sit* (ce este) în traducerea latină a lui Iulius Pacius (cf. *Organon*, Iulio Pacio interprete, în *Aristoteles latine*, edidit Academia Regia Borussica, Berlin, 1831, p. 49, 89b22-23). Prima întreabă dacă există *faptul* atribuirii unui anume predicat unui anumit subiect, a două întreabă care este *cauza* acestei atribuiri, a treia cercetează *existenţa* subiectului, iar a patra cercetează *esenţa* lui. Primele două şi ultimele două întrebări pot fi grupate, în sensul în care, dacă faptul atribuirii este cunoscut, ne întrebăm care este cauza atribuirii, după cum, dacă existenţa subiectului este cunoscută, ne întrebăm care este esenţa sau natura subiectului (cf. J. Tricot, *ibidem*, p. 161, n. 3).

[3] Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 10, 93b29: „Ὁρισμὸς ... λέγεται εἶναι λόγος τοῦ τί ἐστι (trad. n.: „Definiţia ... exprimă un discurs despre ceea ce este un lucru”).

[4] Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 3, 90a36-38: „πῶς δὲ τὸ τί ἐστι δείκνυται, καὶ τίς ὁ τρόπος τῆς ἀναγωγῆς, καὶ τί ἐστιν ὁρισμὸς καὶ τίνων, εἴπωμεν, διαπορήσαντες πρῶτον περὶ αὐτῶν.” (trad. n.: „Să spunem cum se dezvăluie ceea ce este un lucru şi care este felul în care se reduce la demonstraţie, deopotrivă ce este definiţia şi despre ce există definiţie, dicutând despre ele mai întâi dificultăţile.”).

[5] Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 2, 90a14-15: „ ... φανερόν ἐστιν ὅτι τὸ αὐτό ἐστι τὸ τί ἐστι καὶ διὰ τί ἐστιν.” (trad. n.: „ ... este evident că este acelaşi lucru ceea ce este ceva şi din ce cauză este.”); esenţa (τὸ τί ἐστι) şi cauza (διὰ τί ἐστιν) sunt identice, deci şi definiţia, care exprimă esenţa, şi cauza sunt identice.

universale[6]. În al doilea rând, nu toate silogismele universale şi afirmative din prima figură pot fi reduse la o definiţie, căci ele constituie obiect de demonstraţie[7]. În al treilea rând, prin inducţie, adică prin experienţă, se poate deduce că prin demonstraţie se cunoaşte atributul care se afirmă sau se neagă despre un lucru, fie el atribut esenţial, fie accidental[8]. În al patrulea rând, definiţiile se referă la substanţe, iar demonstraţiile se referă la atribute, esenţiale sau accidentale[9]. Prin urmare, este evident că nu tot ceea ce poate fi demonstrat poate fi şi definit.

Dar nici invers, spune Aristotel, nu se poate arăta că tot ceea ce poate fi definit poate fi şi demonstrat. Primul argument este cel potrivit căruia despre un lucru există doar un singur fel de cunoaştere ştiinţifică. Cu alte cuvinte, raportat la principalele două metode ale ştiinţei în viziune aristotelică, există sau o cunoaştere prin definiţie, sau o cunoaştere prin demonstraţie. Dar cunoaşterea ştiinţifică este cunoaşterea prin demonstraţie, aşa încât cunoşterea prin definiţie ar însemna o demonstraţie fără demonstraţie, ceea ce este imposibil[10]. Al doilea argument se

---

[6] Cf. Aristotel, *An. post*., II (B), 3, 90b3-7: „ὁ μὲν γὰρ ὁρισμὸς τοῦ τί ἐστιν εἶναι δοκεῖ, τὸ δὲ τί ἐστιν ἅπαν καθόλου καὶ κατηγορικόν· συλλογισμοὶ δ᾽ εἰσὶν οἱ μὲν στερητικοί, οἱ δ᾽ οὐ καθόλου, οἷον οἱ μὲν ἐν τῷ δευτέρῳ σχήματι στερητικοὶ πάντες, οἱ δ᾽ ἐν τῷ τρίτῳ οὐ καθόλου.” (trad. n.: „Într-adevăr, pe de o parte, definiţia pare a fi despre ceea ce este un lucru, iar ceea ce este un lucru este pe de-a-ntregul universal şi afirmativ; pe de altă parte, silogismele sunt unele negative, altele nu sunt universale, după cum cele din figura a doua sunt toate negative, iar cele din a treia nu sunt universale.”).

[7] Cf. Aristotel, *An. post*., II (B), 3, 90b7-12: „εἶτα οὐδὲ τῶν ἐν τῷ πρώτῳ σχήματι κατηγορικῶν ἁπάντων ἐστὶν ὁρισμός, οἷον ὅτι πᾶν τρίγωνον δυσὶν ὀρθαῖς ἴσας ἔχει. τούτου δὲ λόγος, ὅτι τὸ ἐπίστασθαί ἐστι τὸ ἀποδεικτικῶς τὸ ἀπόδειξιν ἔχειν, ὥς᾽ εἰ ἐπὶ τῶν τοιούτων ἀπόδειξις ἐστι, δῆλον ὅτι οὐκ ἂν εἴη αὐτῶν καὶ ὁρισμός·” (trad. n.: „Apoi, nici chiar toate concluziile afirmative din prima figură nu sunt reductibile la definiţie, precum de exemplu că orice triunghi are unghiurile egale cu două unghiuri drepte. Raţiunea acestui lucru este că a şti ce este demonstrabil este a avea demonstraţia, aşa încât, dacă există demonstraţia unor asemenea concluzii, este evident că nu e posibil să existe pentru ele şi definiţie.”).

[8] Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 3, 90b13-16: „ἱκανὴ δὲ πίστις καὶ ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς· οὐδὲν γὰρ πώποτε ὁρισάμενοι ἔγνωμεν, οὔτε τῶν καθ᾽ αὑτὸ ὑπαρχόντων οὔτε τῶν συμβεβηκότων.” (trad. n.: „Deopotrivă prin inducţie se poate căpăta suficientă convingere, căci în niciun fel nu cunoaştem ceva prin definiţie, fie ele dintre atributele care-i aparţin prin sine, fie dintre cele accidentale.”).

[9] Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 3, 90b16-17: „ἔτι εἰ ὁ ὁρισμὸς οὐσίας τις γνωρισμός, τὰ γε τοιαῦτα φανερὸν ὅτι οὐκ οὐσίαι.” (trad. n.: „În plus, dacă definiţia este cunoaşterea unei substanţe, este evident că cele de acest fel nu sunt substanţe.”).

[10] Cf. Aristotel, *An. post*., II (B), 3, 90b20-24: „τοῦ γὰρ ἑνός, ἢ ἕν, μία ἐπιστήμη. ὥστ᾽ εἴπερ τὸ ἐπίστασθαι τὸ ἀποδειτὸν ἐστὶ τὸ τὴν ἀπόδειξιν ἔχειν, συμβήσεταί τι ἀδύνατον· ὁ γὰρ τὸν ὁρισμὸν ἔχων ἄνευ τῆς ἀποδείξεως ἐπιστήσεται.” (trad. n.: „Într-adevăr, despre un lucru, ca fiind unul, există o singură cunoaştere ştiinţifică. Prin urmare, dacă într-adevăr a cunoaşte demonstrabilul este tocmai a avea demonstraţia lui, va urma ceva imposibil, căci ar înseamna că a avea o definiţie fără demonstraţie este a cunoaşte ştiinţific prin demonstraţie.”).

bazează pe faptul că principiile nu sunt demonstrabile, altfel având *regressus ad infinitum*[11]. Cum definiţiile sunt principiile demonstraţiilor, ele nu sunt demonstrabile. Pe de altă parte, demonstraţiile pornesc de la ele, căci ele exprimă esenţa lucrului din care se deduc alte atribute esenţiale. Prin urmare, dacă principiul demonstraţiei este definiţia, atunci şi reciproca a ceea ce s-a arătat mai sus este adevărată, adică ceea ce este definit nu poate fi demonstrat[12]. Mai mult, va dovedi Aristotel prin trei argumente, nici măcar în unele cazuri particulare nu se poate ajunge la concluzia că definiţia şi demonstraţia se referă la acelaşi obiect sau acelaşi conţinut. Mai întâi, pentru că definiţia se referă la substanţă şi la esenţă, în timp ce demonstraţia presupune substanţa şi esenţa[13]. Apoi, pentru că în demonstraţie, în concluzia silogismului mai precis, un predicat este enunţat sau atribuit unui subiect, în timp ce în definiţie nu există raportul de enunţare sau atribuire, nici a genului despre diferenţă, nici a diferenţei despre gen[14]. În al treilea rând, pentru că a arăta esenţa unui lucru, cum face definiţia, nu este identic cu a demonstra că un atribut aparţine unui subiect anume, cum face demonstraţia[15]. Prin urmare, se spune în concluzia întregului capitol care compară cele două metode ale ştiinţei[16], despre acelaşi lucru nu există şi o definiţie, şi o demonstraţie, de vreme ce nici definiţia nu este demonstraţie, nici demonstraţia nu este definiţie[17].

---

[11] Cf. Aristotel, *An. post*., I (A), 1-3.

[12] Cf. Aristotel, *An. post*., II (B), 3, 90b24-27: „ἔτι αἱ ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεως ὁρισμοί, ὧν ὅτι οὐκ ἔσονται ἀποδείξεις δέδεικται πρότερον. ἢ ἔσονται αἱ ἀρχαὶ ἀποδεικταὶ καὶ τῶν ἀρχῶν ἀρχαί, καὶ τοῦτ᾽ εἰς ἄπειρον βαδιεῖται· ἢ τὰ πρῶτα ὁρισμοὶ ἔσονται ἀναπόδεικτοι.” (trad. n.: „În plus, principiile demonstraţiilor sunt definiţii, pentru care s-a arătat mai înainte că nu vor exista demonstraţii. Aşa încât, sau principiile vor fi demonstrabile deopotrivă cu principiile principiilor, şi acest lucru va merge la infinit, sau primele principii vor fi definiţii nedemonstrabile.”).

[13] Cf. Aristotel, *An. post*., II (B), 3, 90b30-32: „ὁρισμὸς μὲν γὰρ τοῦ τί ἐστι καὶ οὐσίας· αἱ δ᾽ ἀποδείξεις φαίνονται πᾶσαι ὑποτιθέμεναι καὶ λαμβάνουσαι τὸ τί ἐστιν” (trad. n.: „Într-adevăr, definiţia se raportează la substanţă şi esenţă, iar, pe de altă parte, se vede limpede că toate demonstraţiile presupun şi admit esenţa”).

[14] Cf. Aristotel, *An. post*., II (B), 3, 90b33-35: „ἔτι πᾶσα ἀπόδειξις τὶ κατά τινος δείκνυσιν, οἷον ὅτι ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· ἐν δὲ τῷ ὁρισμῷ οὐδὲν ἕτερον ἑτέρου κατηγορεῖται” (trad. n.: „În plus, orice demonstraţie arată că ceva este sau nu este atribuit cuiva, dar în definiţie în niciun fel nu este atribuit un lucru diferit altuia ”).

[15] Cf. Aristotel, *An. post*., II (B), 3, 90b38-91a3: „ἔτι ἕτερον τὸ τί ἐστι καὶ ὅτι ἐστὶ δεῖξαι. ὁ μὲν οὖν ὁρισμὸς τί ἐστι δηλοῖ, ἡ δὲ ἀπόδειξις ὅτι ἢ ἔστι τόδε κατὰ τοῦδε ἢ οὐκ ἔστιν. ἑτέρου δὲ ἑτέρα ἀπόδειξις, ἐὰν μὴ ὡς μέρος ᾖ τι τῆς ὅλης.” (trad. n.: „În plus, a demonstra ceea ce este un lucru este diferit de a demonstra că ceva este atribuit. Pe de o parte deci, definiţia dezvăluie ceea ce este un lucru, pe de alta, demonstraţia dezvăluie că un anume atribut aparţine sau nu aparţine unui anumit subiect. Or, lucruri diferite cer demonstraţii diferite, mai puţin când una dintre demonstraţii este faţa de cealaltă ca partea cu întregul.”).

[16] Cf. Aristotel, *An. post*., II (B), 3.

[17] Cf. Aristotel, *An. post*., II (B), 3, 91a7-11: „Φανερὸν ἄρα ὅτι οὔτε οὗ ὁρισμός, τούτου παντὸς ἀπόδειξις, οὔτε οὗ ἀπόδειξις, τούτου παντὸς ὁρισμός· ὥστε ὅλως τοῦ αὐτοῦ οὐδενὸς ἐνδέχεται ἄμφω ἔχειν. ὥστε δῆλον ὡς οὐδὲ ὁρισμὸς καὶ ἀπόδειξις οὔτε τὸ αὐτὸ ἂν εἴη οὔτε θάτερον ἐν θατέρῳ· καὶ γὰρ ἂν τὰ ὑποκείμενα ὁμοίως εἶχεν.” (trad. n.: „Este

Dar această concluzie tranşantă, prin care definiţia şi demonstraţia sunt metode ştiinţifice diferite şi complementare, va fi nuanţată, ceea ce a dus uneori la caracterizarea poziţiei aristotelice în privinţa relaţiei dintre definiţie şi demonstraţie drept nestabilă[18]. Aristotel va restrânge imposibilitatea demonstraţiei definiţiei doar la una dintre speciile definiţiei, anume la definiţia termenilor nemijlociţi ai demonstraţiei. Aşa încât, problema relaţiei între definiţie, prin care se exprima esenţa, şi demonstraţie, prin care se dovedeşte atributul, va fi reluată, aşa cum se va vedea mai departe. După ce arată că esenţa nu poate fi demonstrată[19], nu poate fi dovedită prin diviziune[20], nu poate fi dovedită prin silogism ipotetic, din atribute proprii sau contrarii[21], şi, în sfârşit, că esenţa nu poate fi dovedită prin definiţie[22], Aristotel mai cercetează o dată posibilitatea unei demonstraţii a definiţiei[23]. E adevărat, va spune el în concluzie, că nu există silogism al esenţei, cu alte cuvinte o demonstraţie a ei, dar tot atât de adevărat este că nu ne putem lipsi de silogism şi demonstraţie fiindcă doar prin silogism şi demonstraţie devine cunoscută esenţa[24].

Legătura între definiţie şi demonstraţie devine evidentă în capitolul destinat speciilor definiţiei[25]. Dar înainte, Aristotel face distincţia între ceea ce se va numi mai târziu *definitio realis* (definiţia reală) şi *definitio nominalis* (definiţia nominală). Definiţia reală, numită de Aristotel *definiţie obiectuală* (ὅρος πραγματώδης) sau *definiţie esenţială*, *substanţială* (ὅρος οὐσιώδης)[26], exprimă esenţa lucrurilor (τὸ τί ἐστι), care presupune existenţa lor, în timp ce definiţia nominală, numită de Aristotel

---

evident, fără îndoială, că nici cele care au definiţie nu au toate demonstraţie, nici cele care au demonstraţie nu au toate definiţie; aşa încât, nu e posibil să avem ambele, [definiţie şi demonstraţie], despre acelaşi lucru. Prin urmare, este evident că definiţia şi demonstraţia nu e posibil nici să fie acelaşi lucru, nici să fie conţinute una într-alta, căci, dacă ar fi aşa, subiectele ar avea aceleaşi relaţii").

[18] Cf. M. Florian, *ibidem*, p. LIV.

[19] Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 4.

[20] Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 5.

[21] Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 6.

[22] Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 7.

[23] Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 8.

[24] Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 8, 93b15-20: „Ὡς μὲν τοίνυν λαμβάνεται τὸ τί ἐστι καὶ γίνεται γνώριμον, εἴρηται, ὥστε συλλογισμὸς μὲν τοῦ τί ἐστιν οὐ γίνεται οὐδ᾽ ἀπόδειξις, δῆλον μέντοι διὰ συλλογισμοῦ καὶ δι᾽ ἀποδείξεως· ὥστ᾽ οὔτ᾽ ἄνευ ἀποδείξεως ἔστι γνῶναι τὸ τί ἐστιν, οὗ ἐστιν αἴτιον ἄλλο, οὔτ᾽ ἔστιν ἀπόδειξις αὐτοῦ, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς διαπορήμασιν εἴπομεν." (trad. n.: „Am spus deci astfel cum este surprinsă esenţa şi cum devine cunoscută, încât, cu toate că nu există silogism al esenţei, nici demonstraţie, este evident totuşi că prin silogism şi prin demonstraţie devine cunoscută esenţa; prin urmare, esenţa care are o cauză în altceva diferit nu poate fi cunoscută nici fără demonstraţie, nici nu există o demonstraţie a ei, precum am arătat în discuţiile privind dificultăţile problemei.").

[25] Cf. Aristotel, *An. post.*, II (B), 10.

[26] Cf. A. Dumitriu, *Istoria logicii*, Bucureşti, Editura didactică şi pedagogică, 1975, p. 152.

expresie nominală (λόγος ὀνοματώδης)[27], nu exprimă esenţa lucrurilor, ci semnificaţia numelui lor. Nereferindu-se la esenţa lucrurilor, definiţia nominală nu are o legătură necesară cu existenţa lor, fiind doar o explicaţie verbală a numelui lucrurilor, existente şi neexistente deopotrivă, căci, spune Aristotel, orice poate fi numit. În genere, prin definiţie sunt cunoscute doar lucrurile a căror existenţă este, la rândul ei, cunoscută şi, prin urmare, definiţia nominală nu poate fi socotită potrivit rigorilor aristotelice o definiţie în sensul deplin al cuvântului[28]. O consecinţă este faptul că prin nicio ştiinţă, şi implicit prin definiţie, nu se poate demonstra că un anume lucru este numit într-un anume fel[29]. Cu alte cuvinte, spre deosebire de Platon, pentru care numele erau de origine divină şi ţineau de natura lucrurilor[30], pentru Aristotel numele sunt date potrivit convenţiei (κατὰ συνθήκην)[31].

Cu toate acestea, vorbind despre speciile definiţiei, Aristotel enumeră patru feluri începând cu definiţia nominală. Aşadar, definiţia este în primul rând *un discurs* (λόγος) despre *ceea ce înseamnă numele* (τὸ τί σημαίνει ὄνομα) sau, în genere, *un discurs de natură nominală* (λόγος ὀνοματώδης)[32]. Încercările de explicare a sensului termenilor prin raţiuni de ordin etimologic ţin de această primă

---

[27] Cf. Aristotel, *An. post*., II (B), 10, 93b31; este semnificativ faptul că Aristotel nu foloseşte aici pentru definiţia nominală termenii de ὅρος, ὁρισμός (definiţie), ci pe cel de λόγος (expresie, vorbire, discurs), căci pentru el definiţia nominală, fiind posibil să se refere şi la neesenţial şi neexistent, nu este o definiţie în sensul propiu al cuvântului.

[28] Cf. Aristotel, *An. post*., II (B), 7, 92b26-32: „Εἰ ἄρα ὁ ὁριζόμενος δείκνυσιν ἢ τί ἐστιν ἢ τί σημαίνει τοὔνομα, εἰ μή ἐστι μηδαμῶς τοῦ τί ἐστιν, εἴη ἂν ὁ ὁρισμὸς λόγος ὀνόματι τὸ αὐτὸ σημαίνων. ἀλλ᾽ ἄτοπον. πρῶτον μὲν γὰρ καὶ μὴ οὐσιῶν ἂν εἴη καὶ τῶν μὴ ὄντων· σημαίνειν γὰρ ἔστι καὶ τὰ μὴ ὄντα. ἔτι πάντες οἱ λόγοι ὁρισμοὶ ἂν εἶεν· εἴη γὰρ ἂν ὄνομα θέσθαι ὁποιῳοῦν λόγῳ, ὥστε ὅρους ἂν διαλεγοίμεθα πάντες καὶ ἡ᾽ Ιλιὰς ὁρισμὸς ἂν εἴη.” (trad. n.: „Prin urmare, dacă ceea ce este definit arată sau ce este un lucru sau ce semnifică numele lui, atunci, dacă nu este arătat nicidecum ce este un lucru, definiţia ar putea fi o expresie a numelui având aceeaşi semnificaţie. Dar acest lucru este absurd. Într-adevăr, mai întâi, ar exista definiţie şi pentru cele neesenţiale şi pentru cele neexistente, căci pot fi numite şi cele neexistente. Apoi, toate expresiile verbale ar fi definiţii, căci se poate pune nume oricărui fel de expresie verbală, încât tot ceea ce am spune ar fi definiţii şi chiar *Iliada* ar fi o definiţie”).

[29] Cf. Aristotel. *An. post*., II (B), 7, 92b32-34: „ἔτι οὐδεμία ἐπιστήμη ἀποδείξειεν ἂν ὅτι τοῦτο τοὔνομα τουτὶ δηλοῖ· οὐδ᾽ οἱ ὁρισμοὶ τοίνυν τοῦτο προσδηλοῦσιν.” (trad. n.: „În plus, nicio ştiinţă nu poate demonstra că acest nume indică clar acest lucru, deci nici definiţiile nu fac cunoscut pe deasupra acest nume”).

[30] Cf. Platon, *Cratylos*, 385a-391a.

[31] Cf. Aristotel, *De int*., 2, 16a19-20: „Ὄνομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην ἄνευ χρόνου, ἧς μηδὲν μέρος ἐστὶ σημαντικὸν κεχωρισμένον·” (trad. n.: „Numele, prin urmare, este o glăsuire semnificativă potrivit convenţiei, fără referire la timp, în care nicio parte luată separat nu este semnificativă”).

[32] Cf. Aristotel, *An. post*., II (B), 10, 93b29-31: „῾Ορισμὸς δ᾽ ἐπειδὴ λέγεται εἶναι λόγος τοῦ τί ἐστι, φανερὸν ὅτι ὁ μέν τις ἔσται λόγος τοῦ τί σημαίνει τὸ ὄνομα ἢ λόγος ἕτερος ὀνοματώδης” (trad. n.: „De vreme ce definiţia exprimă un discurs despre ceea ce este un lucru, este evident că într-un prim fel ea va fi un discurs despre ceea ce înseamnă numele sau un alt discurs diferit de natură nominală”).

specie a definiţiei. Urmează o diferenţiere între această specie şi definiţia reală, determinată aici ca *un discurs care arată din ce cauză ceva este* (λόγος ὁ δηλῶν διὰ τί ἐστιν)[33], şi de care ţin următoarele trei feluri de definiţii. Primul din cele trei feluri, al doilea în enumerare, este definiţia care arată cauza sau *definiţia cauzală*. Această definiţie nu este o demonstraţie a esenţei, de vreme ce definiţia nu poate fi demonstrată, după cum s-a văzut, ci este *precum o demonstraţie a esenţei* (οἷον ἀπόδειξις τοῦ τί ἐστι). Ea diferă de demonstraţie doar *prin poziţia termenilor* (τῇ θέσει)[34]. Definiţia, cu alte cuvinte, spune acelaşi lucru ca şi demonstraţia, dar în moduri diferite (ὁ αὐτὸς λόγος ἄλλον τρόπον λέγεται)[35]. În definiţie termenul mediu sau cauza, care constituie diferenţa sau forma, este enunţat după termenul major sau efectul, care constituie genul sau materia, în timp ce în demonstraţie termenul mediu este aşezat înaintea termenului major[36]. Pe de o parte, demonstraţia silogistică în primul mod al primei figuri leagă continuu (συνεχής), cum spune Aristotel[37], sau în linie dreaptă (κατ᾽ εὐθεῖαν), cum comentează Philoponus[38], termenul major de termenul minor prin intermediul termenului mediu. Pe de altă parte, definiţia constituie o unitate care nu se poate descompune în premise şi concluzie, putând fi comparată cu punctul, faţă de demonstraţie comparată cu linia, şi, prin urmare, după cum punctul nu se spune continuu, nici definiţia nu se spune continuă, potrivit comentariului lui Pacius[39].

---

[33] Cf. Aristotel, *An. post*., II (B), 10, 93b38-39: „Εἷς μὲν δὴ ὅρος ἐστὶν ὅρου ὁ εἰρημένος, ἄλλος δ᾽ ἐστὶν ὅρος λόγος ὁ δηλῶν διὰ τί ἐστιν." (trad. n.: „Într-un prim fel deci, definiţia definiţiei este cea pe care am spus-o [def. nominală - n.n.], în alt fel, definiţia este un discurs care arată din ce cauză ceva este [def. reală - n.n.]").

[34] Cf. Aristotel, *An. post*., II (B), 10, 93b39-94a2: „ὥστε ὁ μὲν πρότερος σημαίνει μέν, δείκνυσι δ᾽ οὔ, ὁ δ᾽ ὕστερος φανερὸν ὅτι ἔσται οἷον ἀπόδειξις τοῦ τί ἐστι, τῇ θέσει διαφέρων τῆς ἀποδείξεως" (trad. n.: „Astfel, primul fel [de definiţie] arată înţelesul, dar nu demonstrează, în timp ce ultimul fel va fi evident precum o demonstraţie a esenţei, fiind deosebită de demonstraţie doar prin poziţia termenilor"); aceeaşi specie de definiţie reală, *definiţia cauzală*, este explicată şi în *De an*., II (B), 2, 413a13-16: „οὐ γὰρ μόνον τὸ ὅτι δεῖ τὸν ὁριστικὸν λόγον δηλοῦν, ὥσπερ οἱ πλεῖστοι τῶν ὅρων λέγουσιν, ἀλλὰ καὶ τὴν αἰτίαν ἐνυπάρχειν καὶ ἐμφαίνεσθαι." (trad. n.: „Într-adevăr, discursul definitoriu trebuie să arate nu numai faptul, precum exprimă cele mai multe dintre definiţii, ci şi cauza aparte-nenţei şi evidenţierea ei").

[35] Cf. Aristotel, *An. post*., II (B), 10, 94a6.

[36] Este vorba despre comparaţia între poziţia (θέσις) termenilor în demonstraţie şi definiţie, mai precis, între aşezarea termenilor în primul mod al primei figuri a silogismului demonstrativ (Barbara) cu aşezarea termenilor în definiţia prin gen şi diferenţă; în Barbara avem premisa majoră (toţi M sunt P), premisa minoră (toţi S sunt M) şi concluzia (toţi S sunt P); termenul mediu (M) este aşezat înaintea termenului major (P); în definiţia prin gen şi diferenţă (S este P cu diferenţa M) termenul mediu (M) este aşezat după termenul major (P).

[37] Cf. Aristotel, *An. post*., II (B), 10, 94a7.

[38] Cf. Philoponus, *In An. post*., p. 374, 23.

[39] Cf. Iulius Pacius, *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Organum commentarius analyticus*, Frankfurt, 1597 (reprografischer Nachdruck, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1966), p. 330: „partes enim definitionis constituunt unum quid. unde definitio comparatur puncto, demon-

Al doilea fel de definiţie reală, al treilea în enumerarea lui Aristotel, este *definiţia drept concluzia unei demonstraţii de esenţă*. Dacă primul fel de definiţie reală era precum (οἷον) o demonstraţie a esenţei, al doilea fel este direct concluzia unei demonstraţii a esenţei[40]. Acest fel de definiţie poate fi interpretat drept concluzia silogismului lui τί ἐστι (ce este), adică definiţia pur materială, în care lipsesc cauza şi forma[41].

Al treilea fel de definiţie reală, al patrulea în enumerarea capitolului, este *definiţia termenilor nemijlociţi*[42]. Fiindcă se raportează la termeni nemijlociţi (ὁ τῶν ἀμέσῶν ὁρισμός), cum spune aici Aristotel, sau nemijlociţi şi primi (ὁρισμὸς ὁ τῶν ἀμέσων καὶ πρώτων), cum spune Themistius[43], acest fel de definiţie este o *instituire* (θέσις) *nedemonstrabilă a esenţei*. Ea este diferită, pe de o parte, de prima specie de definiţie reală, definiţia cauzală, care seamănă cu o demonstraţie, dar se deosebeşte de ea prin poziţia termenilor, diferenţă rezultată din faptul că se referă la termeni nemijlociţi şi primi care nu au cauze, după cum, pe de altă parte, este diferită şi de a doua specie de definiţie reală, concluzia unei demonstraţii de esenţă. Această a treia specie de definiţie reală este mai ales *principiul demonstraţiei* (ἀρχὴ τῆς ἀποδείξεως) şi *instituirea nedemonstrabilă a esenţei* (θέσις τοῦ τί ἐστιν ἀναπόδεικτος), comentează Themistius în parafraza sa[44].

Deşi enumerarea înţelesurilor definiţiei (τὰ σημαινόμενα τοῦ ὁρισμοῦ), cum spune Philoponus[45], începe cu definiţia nominală, în rezumatul pe care-l face în

---

stratio vero lineae. et quemadmodum punctum non dicitur continuum, ita nec definitio." (trad. n.: „Părţile oricărei definiţii constituie o unitate. De unde definiţia este comparată cu punctul, iar demonstraţia este comparată într-adevăr cu linia. Şi după cum punctul nu se spune continuu, tot astfel nu se spune nici definiţia").

[40] Cf. Aristotel, *An. post*., II (B), 10, 94a7-9: „ἔτι ἐστὶν ὅρος βροντῆς ψόφος ἐν νέφεσι· τοῦτο δ' ἐστὶ τῆς τοῦ τί ἐστιν ἀποδείξεως συμπέρασμα." (trad. n.: „În plus, o definiţie a tunetului este «zgomot în nori», ceea ce este concluzia demonstraţiei esenţei").

[41] Cf. J. Tricot, *ibidem*, p. 196, n. 2.

[42] Cf. Aristotel, *An. post*., II (B), 10, 94a9-10: „ὁ δὲ τῶν ἀμέσων ὁρισμὸς θέσις ἐστὶ τοῦ τί ἐστιν ἀναπόδεικτος." (trad. n.: „Definiţia termenilor nemijlociţi este o instituire nedemonstrabilă a esenţei.").

[43] Cf. *Themistii Analyticorum posteriorum paraphrasis* (*Commentaria in Aristotelem graeca* (CAG), edita consilio et auctoritate Academiae litterarum Regiae Borussicae, vol. V, pars I; citat în continuare: Themistius, *In An. post*.), edidit M. Wallies, Berlin, 1900, p. 51, 20.

[44] Cf. Themistius, *In An. post*., p. 51, 19-23: „τέταρτός ἐστιν ὁρισμὸς ὁ τῶν ἀμέσων καὶ πρώτων, ὃς οὔτε θέσει διαφέρει τῆς ἀποδείξεως (οὐδὲ γὰρ ἔχει τὴν αἰτίαν προσδηλουμένην· οὐδὲ γὰρ ἔστιν αἴτιόν τι τῶν πρώτων καὶ ἀμέσων), οὔτε συμπέρασμα ἀποδείξεως, ἀλλὰ μᾶλλον ἀρχὴ τῆς ἀποδείξεως καὶ θέσις τοῦ τί ἐστιν ἀναπόδεικτος." (trad. n.: „A patra definiţie este cea a termenilor nemijlociţi şi primi, care nici nu diferă de demonstraţie prin poziţia termenilor (căci nici nu face să fie cunoscută în plus cauza, nici într-adevăr nu este cauză a ceva dintre cele prime şi nemijlocite), nici nu este concluzia unei demonstraţii, ci este mai mult principiul demonstraţiei şi instituirea nedemonstrabilă a esenţei").

[45] Cf. Philoponus, *In An. post*., p. 375, 1: „Νῦν ἀπαριθμεῖται τὰ σημαινόμενα τοῦ ὁρισμοῦ. καὶ φησὶν εἷς μέν ... " (trad. n.: „Acum sunt enumerate înţelesurile definiţiei. Şi se spune într-un prim fel ... ").

finalul capitolului Aristotel păstrează doar ultimele trei specii[46], cele aparţinând definiţiei reale, într-o ordine schimbată[47]. Prima este *o expresie nedemonstrabilă a esenţei* (λόγος τοῦ τί ἐστι ἀναπόδεικτος), a doua este *silogismul esenţei* (συλλογισμὸς τοῦ τί ἐστι), iar a treia este *concluzia unei demonstraţii a esenţei* (τῆς τοῦ τί ἐστιν ἀποδείξεως συμπέρασμα)[48].

În capitolul 5 al primei cărţi din *Topica*, unde sunt enumerate şi prezentate cele patru predicabile aristotelice[49], definiţia, primul dintre ele, este explicat ca şi în *Analitica secundă* pornind tot de la esenţă, mai precis de la *esenţa permanentă* sau *quidditate* (τὸ τί ἦν εἶναι)[50]. Tot în *Topica*, despre care s-a spus că are drept temă principală definiţia[51], este explicată modalitatea concretă de a defini un lucru. Definirea, spune aici Aristotel, se face prin *gen* (γένος) şi *diferenţă* (διαφορά)[52], mai precis prin *genul cel mai apropiat* (τὸ ἐγγυτάτω γένος)[53] şi *diferenţa producătoare de specie* (ἡ εἰδοποιὸς διαφορά)[54], după cum le numeşte el mai departe, sau prin *gen proxim* şi *diferenţă specifică*, după cum le numeşte logica clasică. În *Theaitetos*, Platon foloseşte ἡ διαφορά (diferenţa) pentru diferenţa

---

[46] Cf. Themistius, *In An. post*., p. 51, 23-24: „ἀφαιρουμένου δὴ τοῦ πρώτου τρεῖς ἂν εἶεν οἱ σύμπαντες ὁρισμοί." (trad. n.: „Prin urmare, fiind scoasă prima, ar fi în total trei definiţii").

[47] Ordinea din rezumatul final al cap. 10 este: a treia, prima şi a doua specie de definiţie reală.

[48] Cf. Aristotel, *An. Post.*, II (B),10, 94a11-14: „Ἔστιν ἄρα ὁρισμὸς εἷς μὲν λόγος τοῦ τί ἐστιν ἀναπόδεικτος, εἷς δὲ συλλογισμὸς τοῦ τί ἐστι, πτώσει διαφέρων τῆς ἀποδείξεως, τρίτος δὲ τῆς τοῦ τί ἐστιν ἀποδείξεως συμπέρασμα." (trad. n.: „Prin urmare, definiţia este într-un prim fel o expresie nedemonstrabilă a esenţei, în al doilea fel, un silogism al esenţei, diferit de demonstraţie prin poziţia termenilor, iar în al treilea fel, concluzia unei demonstraţii a esenţei."); potrivit lui J. Tricot (*ibidem*, p. 197, n. 2), care invocă comentariul lui Philoponus (*In An. post*., p. 375, 5), πτώσει (prin modalitate [în silogism]) trebuie înţeles aici drept θέσει (prin poziţia termenilor [în silogism]).

[49] Aristotel vorbeşte aici (*Top*., I (A), 5, 101b38) despre *patru* predicabile, anume *definiţia* (ὅρος), *propriul* (ἴδιον), *genul* (γένος) şi *accidentul* (συμβεβηκός); Porphyrius în *Isagoga* vorbeşte despre *cinci* predicabile aristotelice, eliminând definiţia şi adaugând *specia* (εἶδος) şi *diferenţa* (διαφορά) (cf. *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis categorias commentarium* (*Commentaria in Aristotelem graeca* (CAG), edita consilio et auctoritate Academiae litterarum Regiae Borussicae, vol. IV, pars I; citat în continuare: Porphyrius, *Isagoga*), edidit A. Busse, Berlin, 1887, p. 1, 4), ceea ce are directă legătură tocmai cu modalitatea clasică aristotelică de a defini prin gen proxim şi diferenţă specifică.

[50] Cf. Aristotel, *Top*., I (A), 5, 101b39: „ἔστι δ' ὅρος μὲν λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων." (trad. n.: „Definiţia este un enunţ care semnifică esenţa permanentă a unui lucru").

[51] Cf. M. Florian în Aristotel, *Organon IV (Topica. Respingerile sofistice)*, trad., st. introd. şi note de Mircea Florian, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1963, p. 15, n. 41).

[52] Cf. Aristotel, *Top*., I (A), 8, 103b15-16: „ ... ὁ ὁρισμὸς ἐκ γένους καὶ διαφορῶν ἐστίν·" (trad. n.: „ ... definiţia este constituită din gen şi diferenţe").

[53] Cf. Aristotel, *Top*., IV (Δ), 5, 143a19-20.

[54] Cf. Aristotel, *Top*., IV (Δ), 6, 143b8.

specifică şi τὸ κοινόν (ceea ce este comun, comunul) pentru genul proxim[55], folosindu-le exact în manieră aristotelică, potrivit lui Alexandru Surdu, care arată că urmele acestei teorii a definiţiei urcă până la Socrate[56].

Definiţia prin gen proxim şi diferenţă specifică, sau modalitatea convenţională cum poate fi denumită, este modalitatea principală de determinare a termenilor potrivit lui Aristotel. Pe lângă aceasta, el utilizează în întreaga sa operă şi alte modalităţi de determinare, care pot fi numite neconvenţionale.

În genere, în tratatul aristotelic *De caelo* se pot identifica trei modalităţi principale pentru determinarea neconvenţională a termenilor. Mai întâi, determinarea termenilor *prin diferite semnificaţii*, în al doilea rând, determinarea termenilor *prin accepţii istorice* şi, în al treilea rând, determinarea *prin etimologii*. Între prima şi a doua modalitate, prin semnificaţii diferite şi prin accepţii istorice, nu se poate trasa totdeauna o linie fermă de demarcaţie. De multe ori, semnificaţiile diferite ale unui termen sunt evidenţiate prin accepţiile istorice pe care le-a căpătat un termen prin utilizarea lui de către înaintaşi. În acest sens, Aristotel este considerat primul filosof grec ale cărui tratate pot constitui o sursă de neprețuit pentru istoria filosofiei greceşti de până la el, ţinând cont de faptul că tot ceea ce s-a păstrat, cu excepţia notabilă a operei lui Platon, este fragmentar şi provine adesea din surse derivate şi târzii. Descrierea teoriilor presocratice, socratice sau platoniciene este însoţită la Aristotel cel mai adesea de indicaţii privind autorii sau şcolile filosofice cărora le aparţineau.

Prima dintre modalităţile neconvenţionale de determinare a termenilor înainte de a fi definiţi în sensul clasic al definiţiei aristotelice este, cum s-a spus mai sus, determinarea lor *prin semnificaţiile diferite* pe care le au. În general, metoda se bazează pe inventarierea diferitelor sensuri în care limba a fixat folosirea unui termen. Metoda este des folosită în toată opera aristotelică, iar un exemplu deosebit în acest sens este cartea Δ a *Metafizicii*, care, cu cele 30 de capitole ale sale dedicate determinării tot atâtor termeni, poate fi socotită un adevărat dicţionar de termeni filosofici fundamentali ai peripatetismului[57].

---

[55] Cf. Platon, *Theaitetos*, 208d; în general *ibidem*, 208a-209e unde e prefigurată de către Platon teoria aristotelică a def. prin gen şi diferenţă.

[56] Cf. Al. Surdu, *Introducere la dialogurile logice* în Platon, *Opere*, vol. VI, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1989, p. 39: la Platon „diviziunea nu are ca obiectiv doar împărţirea genurilor în specii, scopul ei îl constituie *definiţia* (*chorismos*). Studii recente au dovedit că Platon utiliza *genul proxim* şi *diferenţa specifică* exact în manieră aristotelică (cf. W. Viertel, *Platos Lehre vom Begriff*, Bielefeld, 1978, p. 25) şi, prin urmare, chiar dacă definiţia era cunoscută şi utilizată de către Socrate, meritul de a o descrie şi de a face o întreagă teorie despre aceasta şi despre diviziunea care stă la baza ei îi revine lui Platon".

[57] Două exemple din cartea Δ a *Metafizicii* de determinare neconvenţională a unor termeni aristotelici prin diferitele semnificaţii pe care le-a fixat limba greacă până la Aristotel:

a) Aristotel enumeră în cap. 1 cele *şase* accepţiuni în care este folosit termenul ἀρχή (principiu); cf. *Met*., V (Δ), 1, 1012b34-1013a15 (trad. n.): „᾽Αρχὴ λέγεται ἡ μὲν ὅθεν ἄν τις τοῦ πράγματος κινηθείη πρῶτον ... · ([1] Mai întâi, se numeşte principiu ceva de la care în primul rând un lucru începe să se mişte ...) ἡ δὲ ὅθεν ἂν κάλλιστα ἕκαστον γένοιτο ... · ([2] apoi, [se numeşte principiu] ceva de la care fiecare lucru se generează cel mai bine ...) ἡ

Aristotel foloseşte aceeaşi metodă în tratatul *De caelo* atunci când vorbeşte despre sensurile termenului οὐρανός (cer): „Să spunem mai întâi ce înţelegem a fi cerul şi cu câte sensuri se foloseşte cuvântul, pentru a ne deveni mai clar obiectul cercetării. În primul sens, numim cer *substanţa orbitei extreme a universului* (τὴν οὐσίαν τὴν τῆς ἐσχάτης τοῦ παντὸς περιφορᾶς), sau *corpul natural care este pe orbita extremă a universului* (σῶμα φυσικὸν τὸ ἐν τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ τοῦ παντός). Într-adevăr, avem obiceiul să numim cer *extremitatea* (τὸ ἔσχατον) şi

---

δὲ ὅθεν πρῶτον γίγνεται ἐνυπάρχοντος ... · ([3] altfel, [se numeşte principiu] partea intrinsecă cuiva din care în primul rând el se generează ... ;) ἡ δὲ ὅθεν γίγνεται πρῶτον μὴ ἐνυπάρχοντος καὶ ὅθεν πρῶτον ἡ κίνησις πέφυκεν ἄρχεσθαι καὶ ἡ μεταβολή ... · ([4] altfel, [se numeşte principiu] partea care nu aparţine intrinsec cuiva şi de la care în primul rând începe natural mişcarea şi schimbarea ...) ἡ δὲ οὗ κατὰ προαίρεσιν κινεῖται τὰ κινοῦμενα καὶ μεταβάλλει τὰ μεταβάλλοντα ... . ([5] altfel, [se numeşte principiu] ceva de la care, potrivit alegerii deliberate, se mişcă cele ce sunt mişcate şi se schimbă cele ce sunt schimbate ...) ἔτι ὅθεν γνωστὸν τὸ πρᾶγμα πρῶτον, καὶ αὕτη ἀρχὴ λέγεται τοῦ πράγματος ... . ([6] Altfel încă, ceva de la care în primul rând cunoaştem un lucru se numeşte deopotrivă principiu al lucrului ...)"; Aristotel spune în finalul capitolului că deopotrivă şi termenul αἰτία (cauză) are aceleaşi *şase* sensuri cu ἀρχή (principiu), cu toate că în următorul capitol (cap. 2, exemplul urm.), vorbind despre teoria celor patru cauze, el se referă la alte patru plus unul sensuri principale ale lui αἴτιον (cauză); cf. *Met*., V (Δ), 1, 1013a16-17 (trad. n.): „ἰσαχῶς δὲ καὶ τὰ αἴτια λέγεται· πάντα γὰρ τὰ αἴτια ἀρχαί. (Cu tot atâtea înţelesuri se spun şi cauzele, căci toate cauzele sunt principii)";

b) în cap. 2 sunt enumerate cele *cinci* (4+1) accepţii ale termenului αἴτιον (cauză), respectiv: 1) cauza *materială*, 2) cauza *formală*, 3) cauza *eficientă*, 4) cauza *finală* şi 5) cauza *instrumentală*; comentariile clasice vorbesc doar de primele patru cauze, a cincea făcând parte dintre cauzele intermediare, adică cele derivând dintr-un criteriu diferit, cel al mijloacelor faţă de scop, potrivit lui Dan Bădărău (cf. Aristotel, *Metafizica*, trad. rom. Şt. Bezdechi, st. introd. şi note D. Bădărău, Bucureşti, Editura Academiei, 1965, p. 162, n. 15); chiar Aristotel vorbeşte mai departe în cursul aceluiaşi capitol doar de primele patru cauze (cf. *Met*., V (Δ), 2, 1013b16-28), fără a rămâne totuşi consecvent când afirmă imediat după ultimul pasaj că se pot reduce la mai puţine (cf. *Met*., V (Δ), 1013a28-30); de altfel, acelaşi gen de inconsecvenţă, provenind din perspective diferite în funcţie de scopul examinării, se poate vedea şi când Aristotel vorbeşte despre numărul categoriilor sau despre speciile mobilităţii; aşa încât, interpretarea dată de către acad. Alexandru Surdu, în care este justificată şi existenţa celei de-a cincea cauze, cea instrumentală, alături de cele patru recunoscute tradiţional, este îndreptăţită; cf. *Met*., V (Δ), 2, 1013a24-36 (trad. n.): „Αἴτιον λέγεται ἕνα μὲν τρὸπον ἐξ οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος · ([1] În primul fel, se numeşte cauză [materia] care există intrinsec în ceva şi din care el se generează ... ;) ἄλλον δὲ τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα, τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τὰ τούτου γένη ... .([2] altfel, [se numeşte cauză] forma şi modelul, iar aceasta este definiţia esenţei permanente [quidditătii - n.n.] şi genurile acesteia ...) ἔτι ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη ἢ τῆς ἠρεμήσεως ([3] altfel încă, [se numeşte cauză] primul început al schimbării sau repausului) ἔτι ὡς τὸ τέλος· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ οὗ ἕνεκα ([4] altfel încă, [se numeşte cauză] scopul, adică acela pentru care este făcut ceva) καὶ ὅσα δὴ κινήσαντος ἄλλου μεταξὺ γίγνεται τοῦ τέλους ([5] şi desigur, [se numesc cauze] toate câte mijlocesc între generarea mişcării şi scop)".

mai ales *regiunea de sus* (τὸ ἄνω), în care spunem că este aşezat *şi tot ce este divin* (ἐν ᾧ καὶ τὸ θεῖον πᾶν). În alt sens iarăşi, numim cer *corpul continuu cu orbita extremă a universului* (τὸ συνεχὲς σῶμα τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ τοῦ παντός), *în care este Luna, Soarele şi unele dintre astre* (ἐν ᾧ σελήνη καὶ ἥλιος καὶ ἔνια τῶν ἄστρων), căci şi acestea spunem că sunt în cer. Altfel încă, numim cer *corpul care este învăluit de orbita extremă* (τὸ περιεχόμενον σῶμα ὑπὸ τῆς ἐσχάτης περιφορᾶς), căci deopotrivă avem obiceiul să numim cer *totul* (τὸ ὅλον) şi *universul* (τὸ πᾶν). Deci «cerul» este folosit cu trei sensuri. Universul, care e învăluit de orbita extremă, este necesar constituit din totalitatea corpurilor naturale şi sensibile, fiindcă nu există, nici nu e posibil să existe vreun corp în afara cerului"[58].

Primul sens al termenului οὐρανός, cel de *substanţă a orbitei extreme a universului*, este ceea ce, în comentariul său la *De caelo*, Simplicius a numit *substanţa extremă mişcată circular* (ἡ ἐσχάτη κυκλοφορουμένη οὐσία)[59] sau *cerul stelelor fixe* (ὁ ἀπλανὴς οὐρανος)[60]. Aristotel însuşi îl mai numeşte în cursul tratatului *primul cer* (ὁ πρῶτος οὐρανός)[61] ori *cerul exterior* (ὁ ἔσχατος οὐρανός)[62]. În această regiune se găseşte primul fel de corpuri cereşti, *astrele fixe* (οἱ ἀστέρες ἐνδεδεμένοι)[63] sau ceea ce numim acum stelele, numite fixe nu pentru că erau nemişcate, ele rotindu-se împreună cu primul cer, ci pentru că erau fixate de acesta şi nu-şi schimbau, pentru un observator antic, poziţia unele faţă de altele. Se observă uşor că determinarea primului sens al termenului „cer", cel de *substanţă a orbitei extreme a universului* este făcută printr-o definiţie aristotelică clasică prin gen proxim (*substanţa*) şi diferenţă specifică (*orbita extremă a universului*)[64].

Al doilea sens al termenului οὐρανός, cel de *corp continuu cu orbita extremă a universului*, se referă la regiunea de sub sfera stelelor fixe sau orbita extremă, continuă cu aceasta, în care se găsesc astrele numite *rătăcitoare* (πλανητός[65] însemnând *rătăcitor*, *înşelător*, *care se îndepărtează de la calea dreaptă*) din cauza traiectoriei lor greu descriptibile, acestea având mişcări retrograde şi schimbări de poziţie unele faţă de altele în comparaţie cu mişcarea celor fixe. Deopotrivă, a doua determinare este dată prin gen proxim (*corpul*) şi diferenţă specifică (*continuu cu orbita extremă a universului*). Aici este locul celui de-al doilea fel de corpuri cereşti, *astrele rătăcitoare*

---

[58] Aristotel, *De caelo*, I (A), 9, 278b9-24 (trad. şi subl. n.).

[59] Cf. *Simplicii in Aristotelis De caelo commentaria* (*Commentaria in Aristotelem graeca* (CAG), edita consilio et auctoritate Academiae litterarum Regiae Borussicae, volumen VII; citat în continuare: Simplicius, *In de caelo*), edidit I. L. Heiberg, Berlin, 1894, 280, 5-6.

[60] Cf. Simplicius, *In de caelo*, 83, 11.

[61] Cf. Aristotel, *De caelo*, II (B), 12, 292b22; III (Γ), 1, 298a24.

[62] Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 3, 270b15.

[63] Cf. Aristotel, *De caelo*, II (B), 8, 280a19.

[64] Acelaşi lucru se poate spune şi despre celelalte determinări, aparţinând lui Aristotel sau lui Simplicius, aplicabile primului sens al termenului „cer"; la Simplicius: *substanţa* (genul proxim) *extremă* (diferenţa specifica) *mişcată circular* (atribut al diferen al diferenţei), sau *cerul* (genul proxim) *stelelor fixe* (diferenţa specifică); la Aristotel: *primul* (diferenţa specifică) *cer* (genul proxim), sau *cerul* (genul proxim) *exterior* (diferenţa specifică).

[65] De la πλανάω – a rătăci, a se îndepărta de la calea dreaptă, a înşela.

(τὰ πλανώμενα ἄστρα)[66] sau *planetele* (οἱ πλάνητες)[67]. „Al doilea înţeles al cerului se spune potrivit cu ceea ce numim *cerul rătăcitor* (τὸ πλανώμενον οὐρανόν), căci acesta este în mod cert *corpul continuu cu orbita extremă a universului* (τὸ συνεχὲς σῶμα τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ τοῦ παντός), în care se află Luna, Soarele şi *alte astre numite rătăcitoare* (τὰ ἄλλα ἄστρα τὰ πλανᾶσθαι λεγόμενα)", comentează Simplicius în termeni aproape identici cu cei aristotelici[68].

Al treilea sens al termenului οὐρανός, cel de *corp care este învăluit de orbita extremă*, este înţelesul cel mai general al cerului, cel de univers întreg, care cuprinde în sine atât regiunea extremă a astrelor fixe, cât şi regiunea intermediară a astrelor rătăcitoare. Ca şi în primele două cazuri, şi al treilea înţeles al termenului „cer" este dat printr-o definiţie cu gen proxim (*corpul*) şi diferenţă specifică (*învăluit de orbita extremă*). În centrul universului se află *Pământul imobil*, al treilea fel de corp ceresc cunoscut atunci. Potrivit sintezei aristotelice din tratatul *De caelo*, dacă Pământul era unic, astrele fixe aparţineau „lucrurilor de nenumărat" (τῶν ἀναριθμήτων)[69] cum spune Aristotel, în timp ce astrele rătăcitoare cunoscute atunci erau doar şapte. În afară de Lună şi Soare, în sistemul geocentric clasic mai erau cunoscute cinci planete, anume Mercur, Venus, Marte, Jupiter şi Saturn.

Trebuie spus că Aristotel va menţine toate cele trei sensuri ale termenului οὐρανός pentru că ele se referă la zone diferite ale lumii supralunare, în opoziţie cu lumea sublunară[70] în cazul primelor două sensuri şi înglobând-o în cel de-al treilea sens. Ele denumesc, în primul rând, bolta cerească a stelelor fixe, în al doilea rând, regiunea intermediară situată de la bolta cerească până la Pământul fix din centrul universului în care se găsesc cele şapte planete, iar în al treilea rând, întregul univers. Prin urmare, tratatul *De caelo* este structurat în funcţie de aceste trei determinări ale termenului οὐρανός (cer)[71]. Cu toate că Aristotel nu precizează aspecte istorice în legătură cu aceste diferite accepţii ale termenului, este neîndoielnic că ele pot fi privite şi din această perspectivă în sensul în care acestea au fost fixate în limbă şi, prin urmare şi în mentalul colectiv cultural grecesc de-a lungul timpului.

---

[66] Cf. Aristotel, *De caelo*, II (B), 12, 292a1, 293a1.
[67] Cf. Aristotel, *De caelo*, II (B), 8, 290a19.
[68] Simplicius, *In de caelo*, 280, 28-31 (trad. n.); determinările lui Simplicius sunt tot definiţii prin gen proxim şi diferenţă specifică; *cerul* (genul proxim) *rătăcitor* (diferenţa specifică), *corpul* (genul proxim) *continuu cu orbita extremă a universului* (diferenţa specifică).
[69] Cf. Aristotel, *De caelo*, II (B), 12, 292a12.
[70] Termenii *supralunar-sublunar* nu-i aparţin lui Aristotel, dar ei s-au păstrat în comentariul lui Simplicius, singurul ajuns până la noi în greacă, ca un loc comun al exegezei tratatului de până la el. *Cele existente sub Lună* (τὰ ὑπὸ σελήνην) sunt puse în opoziţie de către el cu *cele existente în cer* (τὰ οὐράνια) (cf. Simplicius, *In de caelo*, 3, 19-20; 4, 26-27; 59, 4; 60, 19; 77, 31, etc.) sau cu *cele existente în lumea deplasată circular* (τὸ κυκλοφορητικόν) (cf. Simplicius, *In de caelo*, 63, 14; 71, 11 etc.).
[71] Cf. Ş. Nicolau, *Schema structurii tratatului Despre cer*, în Aristotel, *Despre cer*, ediţie bilingvă, trad. românească Ş. Nicolau, Bucureşti, Editura Paideia, 2005, p. 163; trimiterile la varianta românească se referă la această traducere (s.v. trad. rom.).

Cu precizările de mai sus, *a doua* dintre modalităţile neconvenţionale de determinare a termenilor în tratatul *De caelo* este cea *prin accepţiile istorice* în care logos-ul a fixat utilizarea acestora până în vremea lui Aristotel. Un exemplu în care apare mai limpede aspectul istoric decât în cazul termenului οὐρανός (cer) este cel din capitolul 11 al primei cărţi în care sunt determinate sensurile termenilor *generat* (γενητόν) – *negenerat* (ἀγένητον) şi *destructibil* (φθαρτόν) – *indestructibil* (ἄφταρτον)[72] în legătură cu studiul eternităţii cerului. Studiul începe printr-o examinare a diferitelor sensuri în care sunt folosiţi. Este vorba, ca şi în cazul lui οὐρανός (cer), despre *accepţiile istorice diferite*. Aşa cum observă Paul Moraux, autorul ultimei ediţii critice a textului, ceea ce a ajuns până la noi pare a fi un text corupt[73]. Cu toate acestea, el deosebeşte *patru perspective* diferite care duc la distincţiile sensurilor[74].

---

[72] În greceşte ἀγένητος poate însemna şi *negenerat* şi *negenerabil*, γενητός poate însemna şi *generat* şi *generabil*, după cum ἄφθαρτος poate însemna şi *nedistrus* şi *indestructibil*, iar φθαρτός poate însemna şi *distrus* şi *destructibil*, făcând astfel posibilă o dualitate de sensuri care duce la conservarea unei dualităţi interpretative în traducerile moderne (vezi şi comentariul lui P. Moraux, *Introduction*, în Aristote, *Du ciel*, texte établi et traduit par Paul Moraux, Paris, Éd. Les Belles Lettres, 1965, p. 41, n. 1). Dar, conform interpretării lui Aristotel însuşi, adjectivul verbal folosit de el aici tinde să aproximeze participiul trecut (vezi J. L. Stocks în *The works of Aristotle*, translated into english, vol. II, *De caelo*, translated by J. L. Stocks, Oxford, The Clarendon Press, 1947, p. 280a, n. 1). Aşa încât, pare potrivit spiritului limbii române traducerea lui γενητός–ἀγένητος prin participiu trecut şi φθαρτός–ἄφταρτος prin adjectiv verbal. Aceeaşi soluţie în traducerile lui J. L. Stocks (*ibidem*), J. Tricot (Aristote, *Traité du ciel*, trad. par J. Tricot, Paris, Éd. J. Vrin, 1949) şi P. Moraux (*ibidem*).

[73] Vezi P. Moraux, *ibidem*, p. 41, n. 1, p. 42, n. 1 şi 2, p. 43, n. 1; „În stadiul actual al textului, paralelismul accepţiilor multiple ale celor patru termeni studiaţi nu apare foarte clar. Aristotel nu pare a se fi preocupat de a-l pune în lumină, adoptând, de exemplu, aceeaşi ordine în studiul fiecărui termen. În plus, este probabil ca textul să fi fost modificat, ici şi colo, prin inserţii de glose şi adăugiri inoportune" (*ibidem*, p. 41, n. 1).

[74] Ordinea definirii celor patru termeni, respectiv *negenerat*, *generat*, *destructibil*, *indestructibil*, precum şi ordinea sensurilor acestor termeni, este ordinea din textul aristotelic. Se pot distinge următoarele sensuri: – pentru *negenerat*: I) 280b6-9, II) 280b9-11, III) 280b11-14, IV) 280b14-15; cele *patru* sensuri duc în ordine la cele patru perspective distincte; – pentru *generat*: I) 280b15-16, II) 280b16, III) 280b16-17, IV) 280b17-18, V) 280b18-19, VI) 280b19-20; al V-lea sens revine la I, iar al VI-lea sens revine la al III-lea, aşa încât rămân tot *patru* sensuri principale; apariţia ultimelor două sensuri care reiau semnificaţii din primele patru în subcapitolul despre generat este primul argument care conduce la ipoteza coruperii textului aristotelic; al doilea argument este lipsa paralelismului semnificaţiilor în cele patru subcapitole care definesc cele patru noţiuni (cf. P. Moraux, *ibidem*, p. 42, n. 1); – pentru *destructibil*: I) 280b20-21, II) 280b21-23, III) 280b23-24, IV) 280b24-25; al III-lea sens se referă la posibilitatea distrugerii, rezultând din a treia perspectivă, cea care dă *sensul propriu* al lui destructibil, iar al IV-lea sens se referă la uşurinţa distrugerii, rezultând din a patra perspectivă; I sens înseamnă distrugerea efectiv realizată, rezultând din a doua perspectivă, iar al II-lea sens revine la al III-lea, însemnând posibilitatea distrugerii sau sensul propriu; în schimb, lipseşte un sens care să rezulte din prima perspectivă, ceea ce, dincolo de lipsa paralelismului sensurilor şi a dublării unora dintre ele, cum s-a văzut mai sus, constituie al treilea

În primul rând, cei patru termeni sunt spuşi despre lucrurile care, deşi cunosc alternanţa fiinţei şi nefiinţei, nu suferă propriu-zis generare şi distrugere potrivit aceastei alternanţe. Ele se numesc negenerate sau indestructibile prin faptul că apariţia şi dispariţia lor nu ţine propriu-zis de generare şi distrugere, aşa cum apariţia sau dispariţia mişcării sau atingerii nu ţine de generarea sau distrugerea mişcării sau atingerii, cu exemplul lui Aristotel[75]. Potrivit primei perspective rezultă: a) primul sens al lui negenerat (ἀγένητον)[76], b) al doilea sens al lui generat (γενητόν)[77], c) lipseşte un sens pentru destructibil (φθαρτόν) şi d) primul sens al lui indestructibil (ἄφταρτον)[78].

În al doilea rând, generarea sau distrugerea poate să fi avut loc sau să nu fi avut loc, aşa încât negenerat înseamnă ceea ce nu a fost încă generat, generat înseamnă ceea ce a fost deja generat, indestructibil înseamnă ceea ce nu a fost încă distrus, iar destructibil ceea ce a fost deja distrus. Potrivit celei de-a doua perspective rezultă: a) al doilea sens al lui negenerat (ἀγένετον)[79], b) primul sens al lui generat (γενητόν)[80], c) primul sens al lui destructibil (φθαρτόν)[81] şi d) al patrulea sens al lui indestructibil (ἄφταρτον)[82].

În *al treilea* rând, *ţinând cont de posibilitatea sau imposibilitatea unui lucru de a fi generat sau distrus*, negenerat se numeşte un lucru care nu poate în nici un fel să fie generat, după cum indestructibil se numeşte un lucru care nu poate în nici un fel să fie distrus. Pentru Aristotel, aceasta este *semnificaţia principală* sau *sensul propriu* al termenilor cum spune Simplicius în comentariul său[83]. Potrivit celei

---

argument în favoarea ipotezei coruperii textului (cf. P. Moraux, *ibidem*, p. 42, n. 2); – pentru *indestructibil*: I) 280b26-28, II) 280b26-31, III) 280b31-33, IV) 280b33-34, V) 280b33-281a1; I sens, al III-lea, al IV-lea şi al V-lea au legătură cu noţiunea definită, *indestructibilul*, şi cele patru perspective diferite din care rezultă, în timp ce al II-lea, potrivit lui P. Moraux, ar trebui să facă parte din subcapitolul precedent referitor la destructibil şi care pare a fi cel mai afectat de modificările în timp ale textului (cf. P. Moraux, *ibidem*, p. 43, n. 1).

[75] Cf. Aristotel, *Met*., III (B), 5, 1002a20, atingerea are loc ἀχρόνως (fără durată, instantaneu); cf. Aristotel, *Phys*., V (E), 2, 225b14-226b16 şi *Met*., XI (K), 12, 1068a14-b25, nu există *mişcarea mişcării*, nici *generarea generării*, nici în general *schimbarea schimbării*, căci orice schimbare (μεταβολή) se referă la un subiect, dar nu este subiect (cf. Aristotel, *Phys*., V (E), 2, 225b14-16: „ ... ὅτι οὐκ ἔστι κινήσεως κίνησις οὐδὲ γενέσεως γένεσις, οὐδ᾽ ὅλως μεταβολὴ μεταβολῆς").

[76] Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 11, 280b6-9 (trad. rom. p. 210).

[77] Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 11, 280b16 (trad. rom. p. 210).

[78] Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 11, 280b26-28 (trad. rom. p. 211).

[79] Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 11, 280b9-11 (trad. rom. p. 210).

[80] Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 11, 280b14-15 (trad. rom. p. 210).

[81] Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 11, 280b20-21 (trad. rom. p. 211).

[82] Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 11, 280b33-34 (trad. rom. p. 211).

[83] Cf. Simplicius, *In de caelo*, pp. 314, 27-315, 2: „τοῦτο οὖν ἐστι τὸ κυρίως ἀγένητον, ὃ οὐχ οὕτως δυνατὸν γενέσθαι, ὥστε ποτὲ μὲν εἶναι, ποτὲ δὲ μή· οὕτως δὲ τῶν μὲν ὄντων ἀγένητα τὰ ἀίδια, τῶν δὲ μὴ ὄντων τὰ μηδέποτε εἶναι δυνάμενα." (trad. n.: „Prin urmare, acesta este sensul propriu al lui negenerat, cel care astfel nu e posibil să fie generat,

de-*a treia perspective*, rezultă: a) *al treilea* sens al lui *negenerat* (ἀγένητον)[84], b) *al treilea* sens al lui *generat* (γενητόν)[85], c) *al doilea* şi *al treilea* sens al lui *destructibil* (φθαρτόν)[86] şi d) *al treilea* sens al lui *indestructibil* (ἄφταρτον)[87].

În *al patrulea* rând, *potrivit gradului de uşurinţă cu care lucrurile sunt generate sau distruse*, ceva se numeşte negenerat sau indestructibil dacă este greu generabil sau destructibil. Ultimele două perspective rezultă din cele două sensuri în care se foloseşte *posibil-imposibil*, adică în raport de adevăr şi fals, de unde rezultă sensul propriu al celor patru termeni definiţi, şi în raport de greutatea sau uşurinţa cu care au loc schimbările. Potrivit celei de-*a patra perspective*, rezultă: a) *al patrulea* sens al lui *negenerat* (ἀγένητον)[88], b) *al patrulea* sens al lui *generat* (γενητόν)[89], c) *al patrulea* sens al lui *destructibil* (φθαρτόν)[90] şi d) *al cincilea* sens al lui *indestructibil* (ἄφταρτον)[91].

Aceasta este ordinea în care apar accepţiile lui *negenerat*, primul termen definit, ordine pe care textul, aşa cum s-a văzut, nu o mai păstrează în analiza

---

aşa încât odată să existe, odată să nu existe; astfel sunt negenerate, dintre fiinţări, cele eterne, iar dintre cele ce nu fiinţează sunt negenerate cele care niciodată nu e posibil să existe.").

[84] Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 11, 280b11-14 (trad. rom. p. 210): „ἕνα δ᾽ εἴ τι ὅλως ἀδύνατον γενέσθαι, ὥσθ᾽ ὁτὲ μὲν εἶναι ὁτὲ δὲ μή. (τὸ δ᾽ ἀδύνατον λέγεται διχῶς. ἢ γὰρ τῷ μὴ ἀληθὲς εἶναι εἰπεῖν ὅτι γένοιτ᾽ ἄν, / ἢ τῷ μὴ ῥᾳδίως μηδὲ ταχὺ ἢ καλῶς.)" (trad. n.: „În alt sens încă, este folosit negenerat dacă ceva este cu totul imposibil să fie generat, astfel încât să existe într-un moment ceea ce mai înainte nu exista. (Dar imposibil se foloseşte în două sensuri. Într-adevăr, sau când nu este adevărat să spui că va fi generat [ceea ce corespunde celui de-*al treilea* sens al lui negenerat, cel *propriu* - n.n.], / sau când generarea nu are loc uşor, nici repede sau bine [ceea ce corespunde celui de-*al patrulea* sens al lui negenerat - n.n.].").

[85] Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 11, 280b16-18 (trad. rom. p. 210): „ἕνα δ᾽ εἰ δυνατόν, εἴτε τῷ ἀληθεῖ διορισθέντος τοῦ δυνατοῦ / εἴτε τῷ ῥᾳδίως." (trad. n.: „În alt fel, [ceva se numeşte generat] dacă este posibil, posibilul fiind definit fie prin raport cu adevărul existenţei [ceea ce corespunde celui de-*al treilea* sens al lui generat, cel *propriu* - n.n.], / fie prin raport cu uşurinţa ei [ceea ce corespunde celui de-*al patrulea* sens al lui generat - n.n.].").

[86] Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 11, 280b21-23 (trad. rom. p. 211): „εἴτε γὰρ πρότερόν τι ὂν ὕστερον ἢ μή ἐστιν / ἢ ἐνδέχεται μὴ εἶναι, φθαρτὸν εἶναί φαμεν, εἴτε φθειρόμενόν ποτε καὶ μεταβάλλον, εἴτε μή." (trad. n.: „Într-adevăr, spunem că este destructibil ceva care, existând mai înainte, apoi sau nu există [ceea ce corespunde *primului* sens al lui destructibil - n.n.], / sau e posibil să nu existe, fie distrus sau transformat într-un moment, fie nu [ceea ce corespunde celui de-*al doilea* sens al lui destructibil, cel *propriu* - n.n.]."); 280b23-24 (trad. rom. p. 211): „ἔστι δ᾽ ὅτε καὶ τὸ δια τοῦ φθείρεσθαι ἐνδεχόμενον μὴ εἶναί φαμεν " (trad. n.: „Dar câteodată şi ceea ce e posibil să nu existe prin distrugere spunem că este distrus [ceea ce corespunde celui de-*al treilea* sens al lui destructibil, tot *propriu* - n.n.]").

[87] Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 11, 280b31-33 (trad. rom. p. 211): „τὸ δὲ μάλιστα κυρίως, τὸ ὂν μέν, ἀδύνατον δὲ φθαρῆναι οὕτως ὥστε νῦν ὂν ὕστερον μὴ εἶναι ἢ ἐνδέχεσθαι μὴ εἶναι." (trad. n.: „Dar mai ales în sens propriu indestructibilul este ceea ce există şi e imposibil să fie distrus, astfel încât ceea ce este acum să nu fie mai târziu, sau să fie posibil să nu existe.").

[88] Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 11, 280b13-14 (trad. rom. p. 210); vezi *supra* n. 84.

[89] Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 11, 280b17-18 (trad. rom. p. 210). vezi *supra* n. 85.

[90] Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 11, 280b24-25 (trad. rom. p. 211).

[91] Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 11, 280b34-281a1 (trad. rom. p. 211).

sensurilor celorlalţi trei termeni, încât, deşi se raportează la ea, paralelismul acestor sensuri nu apare foarte clar. Cum sensul propriu, cel care-l interesează pe Aristotel şi prin care operează în continuarea demonstraţiei eternităţii cerului, este definit ţinând cont de posibilitatea sau imposibilitatea unui lucru de a fi generat sau distrus, finalul capitolului discută accepţiile *posibilului* şi *imposibilului*[92]. Prin urmare, în sens propriu, *negenerat* şi *indestructibil* sunt definiţi corespunzător sensului propriu al imposibilului, anume *cel al imposibilităţii trecerii de la nefiinţă la fiinţă prin generare* şi, respectiv, *cel al imposibilităţii trecerii de la fiinţă la nefiinţă prin distrugere*. În sens propriu, *generat* şi *destructibil* sunt definiţi ca *posibilitatea trecerii de la nefiinţă la fiinţă prin generare* şi, respectiv, ca *posibilitatea trecerii de la fiinţă la nefiinţă prin distrugere*. Tot în finalul capitolului 11 Aristotel arată că posibilitatea se defineşte totdeauna în raport de un maxim sau prag determinabil sau după putere, sau după obiectul însuşi. Spre deosebire de determinarea termenului οὐρανός, în acest caz nu mai avem determinarea termenilor prin definiţii clasice cu gen proxim şi diferenţă specifică.

A treia modalitate neconvenţională de determinare a termenilor tratatului *De caelo* se referă la determinarea prin metoda *etimologică*. Aşa cum s-a spus mai sus, aplicarea metodei etimologice este în legătură cu primul fel de definiţie, definiţia nominală, pe care Aristotel o numeşte *expresie nominală* (λόγος ὀνοματώδης). Trebuie spus că metoda etimologică nu mai are nicio legătură cu definirea prin gen proxim şi diferenţă specifică. Un exemplu este determinarea termenului αἰθήρ (eter), al cincelea element sau corp simplu din care este constituită lumea supralunară. Există mărturii potrivit cărora încă din vremei primei şcoli pitagoriciene limba avea pentru greci o origine divină[93]. Cuvintele dăruite oamenilor de către zei încifrau sensuri ascunse, iar adevărul lor putea fi dezvăluit doar prin ştiinţa etimologiei. Până în vremea lui Aristotel încă, aşa cum vedem în dialogurile lui Platon[94], demnitatea divină a limbii era necontestată. Pentru Aristotel în schimb, cuvintele nu există prin natura lucrurilor, ci sunt convenţii stabilite între nume şi realităţile pe care le numesc[95]. Fiind folosite de la începuturi şi în acord cu natura lucrurilor, ele surprind totuşi realităţile desemnate, ceea ce autorizează recursul la argumente etimologice, gramaticale sau semantice. Prin urmare, Aristotel foloseşte în tratatul *De caelo* acest fel de argumentare etimologică[96]. Poate sub influenţa etimologiei dată de Platon în *Cratylos*[97], unde „eterul” (αἰθήρ) derivă de la „se roteşte continuu curgând” (ἀεὶ θεῖ ῥέων), Aristotel propune o explicaţie pornind de

[92] Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 11, 281a1-27 (subcap. *Posibil şi imposibil*; p. 211-212).
[93] Cf. Iamblichos, *De vita pythagorica*, 56.
[94] Cf. Platon, *Cratylos*, passim.
[95] Cf. Aristotel, *De int.,* 2, 16a27; *Soph. el.*, 1, 165a8.
[96] Cf. Aristotel, *De caelo*, I (A), 1, 268a15; I (A), 3, 270b22; I (A), 9, 278b8, 279a27; I (A), 12, 283b6; II (B), 2, 285b11.
[97] Cf. Platon, *Cratylos*, 410b, unde se propune o etimologie asemănătoare celei aristotelice, derivând αἰθήρ de la ἀεὶ θεῖ ῥέων (a se roti continuu curgând).

la „a se roti continuu" (ἀεὶ θεῖν)[98], rotirea continuă ca mişcare circulară locală fiind singura schimbare proprie celui de-al cincilea corp.

Acestea sunt cele trei modalităţi neconvenţionale care pot fi evidenţiate în tratatul aristotelic *De caelo* şi prin care sunt determinaţi termenii folosiţi de către Aristotel.

[98] J. Tricot (cf. Aristote, *Traité du ciel*, trad. par J. Tricot, Éd. J. Vrin, Paris, 1949, p. 12, n. 2) crede că Aristotel derivă pe αἰθήρ (eterul) de la αἴθειν (a arde); A. Meillet (cf. *Bulletin de la société linguistique de Paris*, nr. 26, Paris, 1925, p. 17) susţine că αἰθήρ este o creaţie semiartificială, făcută în opoziţie cu ἀήρ (aerul) şi apare ca un derivat târziu al verbului αἴθειν, lucru întărit în vremurile moderne şi de P. Chantraine (cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Éd. Klincksieck, 1968 -1980, p. 33); deopotrivă, É. Boisacq (cf. É. Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg - Paris, Éd. C. Winter - C. Klincksieck, 1916, p. 23) şi A. Bailly (cf. A. Bailly, *Dictionnaire grec - français*, Paris, Éd. Hachette, 2000, p. 42) susţin derivarea lui αἰθήρ de la αἴθειν; H. Frisk (cf. H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Carl Winter Univärsitatsverlag, 1960, p. 37) propune derivarea lui αἰθήρ din αἴθρη. O. Hamelin (cf. O. Hamelin, *Le système d'Aristote*, Paris, Éd. Felix Alcan, 1920, p. 335, n. 2) respinge etimologia din αἴθειν pentru cea din ἀεὶ θεῖν (a se roti continuu); textul grec (270b23) dă dreptate acestuia din urmă, împotriva celorlalţi.

UNIVERSALITY IN OUR KNOWLEDGE OF THE TRUE AND THE BEAUTIFUL: ON PROVING BEAUTY FROM KANT ON

MIRCEA MARICA

Abstract. I argue that Kant's attempts to grant universality to aesthetics leave us without a clear-cut distinction between determinative judgements and judgements of taste in what provability is concerned. Both seem to have as their referent an evaluative dimension regarding how understanding stands in a satisfying rapport with the sensible or imagination.

Key words: aesthetics, Kant, proof, beauty, evaluation

1. Introduction

It is generally accepted that the third Kantian Critique was meant to coherently solve the dilemma concerning which path the subjective thinking has to pursue: appropriating the deterministic laws of nature or obeying the will to absolute freedom; in short, the step from a trained observer to a sovereign ruler.

One of the most important aspects of Kant's approach to aesthetics is the peculiarity of the judgement of taste: namely, the 'I', as the locus of the synthetic activity, can not rely on the pure classical schemata because the subjective conditions of aesthetic judgements lack concepts. Thus, while the attainment of scientific knowledge is explained by Kant in terms of the fittingness between intuition and understanding, knowing the beautiful does not seem to comply with this schema. This is the reason which makes Kant believe that a science of taste is impossible, but he tries to offer a critique of taste as a middle ground between mere subjectivism and scientific universalism.

I intend to argue that, although Kant goes through much trouble to sharply distinguish between determinative and reflective judgements, his attempts to grant universality to aesthetic judgements brings the latter closer to determinative judgements than he intended. Both seem to have as their referent an evaluative dimension regarding how understanding stands in a satisfying rapport with the sensible or imagination.

Also, I will argue, this opens the possibility towards an alternative interpretation regarding the relation between aesthetic judgements and understanding; aesthetic judgements would not be lacking concepts, but quite the opposite: they would offer an overwhelming abundance of concepts, which would account for the difficulty in offering proofs for their truth.

Cercetări filosofico-psihologice, anul IV, nr. 2, p. 37–46, Bucureşti, 2012

To this aim, I will first offer a brief historical overview, accounting for the contextual determinations of Kant's aesthetics, in order to highlight his hesitations and purpose. Further on, I will advance my above mentioned hypothesis, and provide it with support from two distinct angles: first, from an extended affectivity account, I will stress on the vagueness of the distinction Kant puts forth. Secondly, I will move on to support my thesis from a context-dependent view on proofs in general.

2. Contextual Determinations of Kant's Thoughts on Beauty: Between Burke and Baumgarten

Roughly, the psychology of Kant's time discussed three faculties of the mind: the intellect, the judgement and the reason, corresponding to knowledge, the sentiment of pleasure and the will. Analogously, Kant thought, these three faculties correspond to the three propositions of a syllogism: the intellect provides the major, the judgement – the minor, and reason corresponds to the conclusion. Judgement is, thus, a connective link[1].

In the first version of his *Critique of Pure Reason* (CPR), Kant doubted aesthetics was even conceivable as a systematic structure. In 1769, he was very much into rejecting A.G. Baumgarten's view, according to which aesthetics must be a somehow technical endeavour, regulated by the analogy with the Leibnizian theory of reason[2]. Kant's refutation of this approach regarding taste was rooted in the 18th century British theory. The core idea of the latter can be summarized as follows: the criteria for taste are given by the real consensus of different people, as beauty is always linked with something other than pure understanding, that is, psycho-empirical moments[3]. It would be fair to say that this is a radical reduction, but it is not the aim of this paper to rigorously treat the common thread of the various British accounts of that time, nor to describe the dynamic of the embedded ideas, often in opposition; the sole purpose here is to remind ourselves of the framework in which the Kantian aesthetic theory was conceived. In this respect, it still must be pointed out that, while British philosophers were disputing over how to construct a theory of art and beauty starting from psychical-embodied experience, the Germanic cultural space was characterized by a reluctance to see art and the beauty as an object for scientific or philosophical endeavour. The first main German figure who recognized some cognitive potential in beauty and artistic intuitions, (though still a somehow inferior one) was Baumgarten.

---

[1] Gilbert and Kuhn (1939: ch. XI).

[2] "[…] these lower faculties of cognition, in so far as they represent the connections among things, and in this respect are similar to reason […] or the sum of all the cognitive faculties that represent the connections among things indistinctly." (Baumgarten 2005: 146).

[3] As an irony, the history of British aesthetics indicates John Locke, maybe the second great despiser of poets after Plato, as one of the main sources for the theories of Art and Beauty practiced in Great Britain after 1750. Also, Edmund Burke (2001) was one of the most radical anti-rationalist among his fellows, reducing the entire aesthetic process to passions.

In *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime*, younger Kant tried to define aesthetic thought following the English fashion. This work can be considered mainly as a collection of psycho-anthropological observations, in response to Edmund Burke's similar attempts to find a 'scientific' ground for a mature aesthetics[4]. But Burke's discourse is shaped to serve a special social theory; namely, passions as the conditions for beauty are viewed as linked with social self-preservation and overcoming an existential obstacle or terror. All this results in one distinct feature of Burke's aesthetic theory: beauty and sublime are different in origins; while the former rests on pleasure or sensual love, the later rests on a special delight somehow earned in the struggle for improvement.

In Kant's terms, Burke's attempts are only a half-step away from universality. His thought is starting form a sympathetic position towards Burke's, and evolves to a more nuanced one (Gilbert and Kuhn 1939: 321, 325).

If in 1781 (CPR A edition) Baumgarten's efforts were simply "false hopes" in Kant's view, because the "taste is empiric", in 1787, the year of the second edition of the first Critique, "empiric" is only referring to the "sources" of taste judgements, and not to the taste as such (1996: 74). Still, Kant remains sceptical about Baumgarten's conceptions. In the CPR (B edition), Kant considers that the notion of aesthetic has been largely misused: Kant operates a division between transcendental aesthetic as a science of pure intuition and the aesthetics as an object of despised speculative philosophy with a psychological meaning[5].

However, the debut of the critical period seems to be marked by a tacit sacrifice with respect to the real possibility of a theory of taste; Kant is beginning to realize that aesthetics (other than what he called transcendental aesthetic) is a "new field of knowledge" and it must be explored[6]. Nine years later, he is back on the use of the term *aesthetic* as judgement of taste and his previous recommendations on the matter become outdated. This is the exact moment of the *Critique of Judgement* (1790) (CJ). As a general remark, Kantian aesthetic judge-

[4] In the 1991 edition, Burke's name appears in the following notes: "Mountains and plains. As it was nature in its powerful destruction, hence the fables of giants. – It leads to the raving of the imagination, and then the mind falls victim to fear of tension and madness. Burke – Milton – Klopstock. Aeneas's descent into hell. – The night is sublime, the day is beautiful. Deserts, inhabited by spirits. – Ancient abandoned castles". (1991: 523).

[5] "The Germans are the only people who presently (1781) have come to use the word *aesthetic[s]* to designate what others call the critique of taste. […] Because of this it is advisable to follow either of two alternatives. One of these is to stop using this new name *aesthetic[s]* in this sense of critique of taste, and to reserve the name *aesthetic[s]* for the doctrine of sensibility that is true science. […] The other alternative would be for the new *aesthetic[s]* to share the name with speculative philosophy. We would then take the name partly in its transcendental meaning, and partly in the psychological meaning." (Kant 1996: 74).

[6] In a letter addressed to Reinhold, dated 1787, Kant recognizes that the general schema of his first Critiques had been confirmed in his mind by the discovery of a new field of knowledge with a priori principles. This new field of knowledge is the field of aesthetics. See Caird (1909: 376–377).

ment is subjective, intimately linked to the internal feeling of pleasure or displeasure. In fact, the term judgement will be used as an attempt to bridge the objectivity presupposed in justification with the necessary subjectivity of reason. The picture we are faced with is showing a nature unknowable in-itself, only knowable in its appearances to the ego thanks to a *status quo* of the ego called synthesis (Bowie 2003: 21–24).

Thus, this extraordinary power of the subject is a fortunate epistemic coincidence arising from being determined by the laws of nature to give laws to the same nature. This performance has as its main methodology the well-known Kantian split operated in the object of reflection: the noumenal and the phenomenal, the will in-itself and the effects of the will, I and the world. The direct consequence with regard to beauty would be that aesthetic knowledge would only be possible inasmuch as we can apply some norms to intuition. Going deeper into this proposed analogy with his previous two Critiques, it is only reasonable to ask about the necessary conditions for the existence of beauty.

3. Extending Affectivity

The general condition for a judgement to take place consists in the accordance of the representation by which the object is given in the intuition (as manifoldness) with the understanding (concepts representing the unity which binds manifoldness). The system introduced in *CPR* gives to imagination the central responsibility of synthesizing the manifold given by the senses according to the norms that are prescribed by the understanding. A general norm prescribed by the understanding grants knowledge of the perceptual moments of a given object through a particular concept. One of the most important aspects of Kant's approach is the "peculiarity" of the judgement of taste[7]: namely, the 'I', as the locus of the synthetic activity, can not rely on the pure classical schemata because the subjective conditions of aesthetic judgements lack concepts.

This is the reason which makes Kant to believe that a science of taste is impossible, but he tries to offer a critique of taste as a middle ground between mere subjectivism and scientific universalism. The faculty of judgement unifies the manifoldness in two manners: either thinks a specific moment A starting from a general category (determinant thinking, from general to particular), or tries to find the universal principle starting from the specific moment (reflective thinking). Kant compensates for the lack of concepts with the internal perception of pleasure[8]. At this point, judgements of taste are conceived more as psychological moments in the

[7] See Kant (2007: ch. 37, 39, pp. 119–121 and ch. 9).

[8] "First of all we have here to note that a universality which does not rest upon concepts of the object (even though these are only empirical) is in no way logical, but aesthetic, i.e. does not involve any objective quantity of the judgement, but only one that is subjective. For this universality I use the expression universal validity, which denotes the validity of the reference of a representation, not to the cognitive faculties, but to the feeling of pleasure or displeasure for every subject." (Kant 2007: 46).

human being, a conception which is not so far removed from Burke's, and we know now that this is not what Kant intended. The replacement is needed to make room for the famous Deduction of taste and for the subjective universality of aesthetic judgements. The beautiful depends on the harmonic relation born in the free play of the imagination and the understanding.

The relation of the imagination with the understanding brings out some ambiguities which have puzzled Kant's scholars since: if such interplay does exist, this means that imagination can also structure data independently or prior to understanding in a spontaneous impulse. Consequently, imagination can be both receptive and productive. Furthermore, concerning sensibility, as a non-discursive type of spontaneity (different from the spontaneity of the understanding), the forms of intuition are generated by what Kant in the CPR – A edition – calls the "synopsis" of the manifold in sensible intuition, which could be the "pure synthesis of apprehension" and also the "pure figurative synthesis of the imagination" (synthesis *speciosa* in the B edition)[9].

The spontaneous imagination is the primordial capacity to come up with representations that have no external sensible source. They are simply originated from the creative capacity of the human mind. This would lead to some different primordial region, other than the mere immanence of subjectivity, a transcendent element pouring universality in the very transcendental ego; but Kant chooses to ignore this realm. Instead, CJ appeals to modal fictionalism, to which Kant also remains committed in his philosophy of religion, thus avoiding dealing with the whole problematic of the transcendent. His lack of appetite for special metaphysics compelled him to bring to the table a theory of aesthetic communicability in the name of which he claims universalism.

The locus of this free play is *sensus communis*. Here, 'communis' is to be read as harmony in the free play of faculties[10]. Harmony is taken to be the accordance of cognitive faculties, and can only be produced as internal feeling. Introducing this dimension, Kant wants to define taste as being the medium term between aesthetic moments and the determinative thinking specific to natural philosophy, hoping to bridge the gap between reason and will.

On the one hand, taste must be cultivated, but on the other hand, according to what norms? Only after this transcendental definition of taste, Kant offers an analysis of beauty, though with a vague normativity. The difference between logical (as determinative) and aesthetical judgements (as reflective) would consist in what Kant calls *proofs*. Taste can give none. So the defining mark of determinative judgements is the concept, which offers objectivity to our sense data,

[9] This ambiguity is thoroughly thematized in Heidegger's (1929) *Kant and the Problem of Metaphysics*, translated by R. Taft, Bloomington: Indiana University Press [1997].

[10] "The judgement of taste, therefore, depends on our presupposing the existence of a common sense. (But this is not to be taken to mean some external sense, but the effect arising from the free play of our powers of cognition.) Only under the presupposition, I repeat, of such a common sense, are we able to lay down judgement of taste." (Kant 2007: 68).

objectivity constituting the proof. This is a fertile soil for knowledge, which gives a sense of certainty or concreteness in evaluating the scientific laws. Determinacy is something referring to the evaluative function of judgement. In other words, when we perform a determinative judgement, we accept or deny that a general principle is applicable to a specific moment. So an evaluation is taking place, resulting in a satisfactory state of affairs. Satisfaction refers to being able to establish a connection between sensuous imagination and understanding; still, neither the concept nor the object (as sensual) is providing satisfaction. We find acceptable or satisfying only the formal rapport between them.

However, we are faced with a rather weak distinction between determinative and reflective judgements. Thus, although Kant goes through much trouble to sharply distinguish between determinative and reflective judgements; his attempts to grant universality to aesthetic judgements seem to bring the latter closer to determinative judgements than he intended. Both have as their referent this evaluative dimension regarding how understanding stands in a satisfying rapport with the sensible or imagination. But from this we can also infer, given the possibility of having internal pleasure or satisfaction for every act of judgement, that every judgement has an aesthetic dimension and, in this way, can be allo-logical[11]. Even if such a claim may be a too strong conclusion to draw, it is still safe to say that we are at least faced with the hypothesis that determinative judgements are to be definable in terms of what we subjectively 'feel' as being universally acceptable. 'Evaluation', or 'satisfaction', seems very close to an internal perception of pleasure; one may wonder where to draw a line between the two. Thus, we are dealing with under-specification regarding the relation of understanding with imagination, which instantiates a classical slippery slope case. Furthermore, Kant himself recognizes the motivational role of pleasure in the cognitive process[12].

What Kant wanted to oppose to Burke is universality, exclusively based on the possibility of mere communicability. Despite the apparent inability to provide proofs, judgements of taste are not exclusively defined by the contingency of the sensitivity of human body; still, a purely conceptual necessity would take the matter too far away from the body.

Though the result of the above discussion remains a hypothesis, it seems legitimated to have a small dose of scepticism as regards Kant's compensation attempt regarding the universality of aesthetic judgements. If we accept: 1) Kant's ob-

[11] In the following passage Kant explicitly sees an analogy and a difference between two kinds of judgements: "The judgement of taste is differentiated from logical judgement by the fact that, whereas the latter subsumes a representation under a concept of the object, the judgement of taste does not subsume under a concept at all—for, if it did, necessary and universal approval would be capable of being enforced by proofs. And yet it does bear this resemblance to the logical judgement, that it asserts a universality and necessity, not, however, according to concepts of the object, but a universality and necessity that are, consequently, merely subjective" (2007: 117).

[12] "A judgement upon an object of our delight may be wholly disinterested but nonetheless very interesting, i.e. it relies on no interest, but it produces one" (Kant 2007: 37, footnote).

servations according to which determinative judgements and judgements of taste share something in common with respect to universality and necessity and 2) the above hypothesis, placing determinative judgements closer to the realm of subjective affectivity, it follows that it is possible that the universality of determinative judgements, those which are involved in cognition, depends on an internal sensation very akin to pleasure. Accordingly, all Newtonian laws, the whole sphere of science, empirical cognition in general, could be taken as a peculiar form of art. This would not sound so strange if we take into consideration the fact that, at that time, Kant understood art as *techne*, similarly with the ancient Greek view on the matter, concerning the capacity to produce in a purposive manner (Bowie 2003: 21–24).

4. Contexts, Science and Beauty

There are further issues that I must consider: first, a very important distinction which Kant operates between the feeling of pleasure taken as internal sensation and sensations taken as empirical external experience. The former is in relation with the perceiving (intuiting) subject, while the latter is in relation with the perceived (intuited) object. Still, this distinction does not affect my hypothesis because I did refer to the internal feeling of pleasure. A difference remains, though; namely, it is easier to bring proofs for a determinative judgement, pointing to the specific law or concept under which the object is functioning or is conceived. To give proofs is nothing but to objectify a subjective state of mind.

As I showed above, the only thing that keeps aesthetic judgements outside the sphere of objective cognition is the free play from which they are born; the beautiful can not be proved. The representation of the object only meets some but not sufficient requirements for cognition, making it incapable of being cognized in a determinate way[13]. So, when it comes to judging the beautiful, we are faced with a free-play-sourced representation, which is not yet formatted by understanding. Is this a sufficient condition for isolating the judgements referring to the beautiful form the determinative judgements? If we all have the capacity to recognize beauty at a subjective level, why can't we objectify our evaluation on the matter? Kant's response is exclusively based on the appeal to concepts. Still, his account fails to dismiss the alternative of the apparent impossibility of objectifying our evaluations about beauty being in fact due to an abundance of determinations. Beauty might not be lacking concepts, but its representation might offer an overwhelming complex network of concepts and laws, hard to describe and make available for a scientific endeavour. Based on Kant's First introduction to CJ[14], and focusing on

[13] In the *Analytic of the Beautiful*, Kant explains that instead of construing a beautiful object as an example of some determinate concept, in contemplating that object, we "refer [its] representation to cognition in general" (2007: 48–49).

[14] "[…] the apprehension, in the imagination, of the object's [sensibly given] manifold agrees with the exhibition [Darstellung] of a concept of the understanding (which concept this is being indeterminate)". (Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft, Nachlass

the fact that in the free play, a certain representation exhibits a multitude of concepts, not one in particular[15], it follows that reflective judgements in general are in fact hyper-determinative. In this framework, aesthetic theory seems to find its proper place rather at the core of metaphysics, than among its applications. The conclusion would be that aesthetic judgements, by being reflective, are not lacking concepts, but quite the opposite: they offer an overwhelming abundance of concepts. Thus, the subject's difficulties regarding objectification (showing proofs) relate to his difficulties in choosing the first concept to invoke when it comes to beauty. Considering the productive dimension of imagination, a new approach to our judging about the beautiful is thus opened; during the free play, imagination gives rise to a multitude of forms which "correspond to the general feature of an exhibition of an empirical concept" (Heinrich 1992: 51), but which are not coerced by the faculty of understanding into exhibiting a particular concept, as in determinative judgements. The free play supports the exhibition of many concepts, and, thus, a beautiful thing permits a multitude of series of re-imagining it. In this equation, the understanding just acknowledges and tries to guide the rich free play of the productive imagination, which results on one hand, in our attraction towards such richness, but also, on the other hand, in the insecurity ensued by the lack of strict determining criteria.

The multi-concept interpretation of the free play also has the advantage of offering a suitable account for the aesthetic education. In the educational process, the subject is exposed to a collection of rules which makes him susceptible to see beauty in a more articulated manner, allowing him to evaluate deeper into his representation. In contrast, the scientific determinative approach of reality just narrows judgements to a limited spectrum of certain rules or concepts taken as conditions. In a Newtonian framework, for instance, scientific truth was restricted to an arbitrary acceptance of a certain set of concepts. Science has since evolved, and the Newtonian rules do not satisfy us anymore. The Copernican revolution was a matter of simplified calculus of the orbits, and thus it was evaluated and accepted as a scientific progress due to this simplicity; still, it remains an evaluative convention.

Thus, the laws as such remain hypothetical judgements all the way; the best we ever have is probability. What allows us, at some point, to 'feel' we have come close enough, is nothing but a value judgement. Bringing proofs for a certain scientific judgement seems to have an inherent conventional, contextual dimension. In the light of this, above mentioned hypothesis appears more plausible; it is not so straightforward how to operate a clear cut between reflective and determinative judgements.

If, for instance, I belonged to a 'green criteria' community, I would be able to justify my aesthetic judgements, which would thus be accepted as objective; showing that a thing is beautiful because it contains a relation with 'green' would constitute a determinative proof for beauty. But an adequate aesthetic judgement

(1987); First Introduction to the Critique of Judgment, trans. Werner Pluhar. Indianapolis: Hackett: 220–221).

[15] For this argument, see Rush (2001: 58).

has its origin in something which both overwhelms and pleases us. We are only the subjects of a striving for, a striving which makes us grab that something in our understanding. Given the variability of the contexts in which we are compelled to give proofs for our judgements, Kant's claims regarding aesthetic judgements lacking concepts seem revisable. If our proofs are context dependent, then objectivity is just a matter of evaluative affinity.

5. Conclusion

Kant purports to find a hint of universal in the judgement of taste. In this endeavour, he searches for a middle ground between mere subjectivism and scientific universalism. Judgements of taste are neither merely sensuous, with no claims to the universal, pointing into the inarticulate variability of the human body, nor conceptual judgements. In Kant, taste somehow partakes of the two. Taking this into consideration, if we deem something to be beautiful, what is it about it that makes a claim to universality? Kant argues that the singular beauty has something more than particularity that is communicated. The occasion of singular beauty becomes open to something further, beyond.

Human imagination is conceived by Kant as a mediating power, related to both the senses and the understanding; without it there is no possibility for a coherent, ordered experience. Representation sets in motion imagination and understanding, in a harmony. In experiencing this harmony, we are experiencing beauty. The universality, for Kant, consists in the possibility of universal agreement, inasmuch as it makes reference to this harmony, which can be anticipated in relation with other human subjects. Thus, what is essential of universality is communicability. An aesthetic communicability has one of its roots in the sensuous and the other in the understanding.

I have argued here that Kant's attempts to grant universality to aesthetic judgements leave us with a rather weak distinction between determinative and reflective judgements. Both seem to have as their referent an evaluative dimension regarding how understanding stands in a satisfying rapport with the sensible or imagination. In what determinative judgements are concerned, an evaluation is taking place, resulting in a satisfying state of affairs. Satisfaction refers to being able to establish a connection between sensuous imagination and understanding; the proper object of this satisfaction is the formal rapport between the sensual and the conceptual. Hence, at the core of our proving our determinative judgements lies a mere feeling, an evaluative judgement: we 'feel' we are close enough to the genuine law. Inasmuch as aesthetic judgements share both their evaluative and their universal feature with determinative judgements, I have argued, the clear distinction Kant is trying to preserve here seems rather forced. Thus, the CPR ambiguities related to the synthetic powers of imagination give rise to even more vulnerabilities for his aesthetic theory.

Also, I have shown how an alternative view, granting judgements of taste not a lack in conceptualization but, on the contrary, an overflow of concepts, better accounts for both the apparent difficulty in proving beauty, and the similarities determinative judgements share with aesthetic judgements.

Bibliography

Primary Sources:

Kant, Immanuel (2007). *Critique of Judgement*, translated by James Creed Meredith. Oxford: Oxford University Press [1952].

Kant, Immanuel (1991). Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. In *Kant-Forschungen*, Hamburg: ed. by F. Meiner, commented by Marie Rischmüller. Notes and Fragments ed. by Paul Guyer, University of Pennsylvania transl. by Curtis Bowman, Paul Guyer, Frederick Rauscher, Cambridge University Press (2005).

Secondary Literature:

Baumgarten, Alexander Gottlieb (2005). *Metaphysik*, translated by Georg Friedrich Meier, with notes by Johann August Eberhard, second edition, edited by Dagmar Mirbach. Jena: Dietrich Scheglmann Reprints [1783].

Bowie, Andrew (2003). *Aesthetics and Subjectivity: from Kant to Nietzsche.* 2nd ed. Manchester: Manchester University Press.

Burke, Edmund (2001). *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful.* The Harvard Classics, ed. by Charles W. Eliot. Vol. XXIV, Part 2, New York: P.F. Collier & Son, 1909–14; Bartleby.com: www.bartleby.com/24/2/. [21.11.2012].

Caird, Edward (1909). *The Critical Philosophy of Immanuel Kant*, vol. 2, 2nd ed. Glasgow: James Maclehose and Sons.

Desmond, William (2003). *Art*, *Origins*, *and Otherness: Between Philosophy and Art*. Albany: SUNY Press.

Gilbert, Katherine and Kuhn, Helmut (1939). *A History of Esthetics*. Bloomington: Indiana University Press.

Henrich, Dieter (1992). *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World: Studies in Kant*. Stanford University Press.

Kant, Immanuel (1996). *Critique of Pure Reason: Unified Edition with All Variants from 1781–1787 Editions*, translated by Werner Pluhar. Cambridge, MA: Hackett Publishing.

Lotze, Hermann (1888). *Logic*, vol. 2. Ed. and translated by Bernard Bosanquet. Oxford: Calendon Press.

Rush, Fred (2001). The Harmony of the Faculties, in *Kant-Studien* 92, no. 1.

THE DETERMINATIONS OF REASON IN HEGEL

CONSIDERATIONS UPON THE GENEALOGY OF REASON IN HEGEL'S ANTHROPOLOGY AND THE ENCYCLOPAEDIC PHENOMENOLOGY OF SPIRIT

GABRIEL TIRON

Abstract. The Hegelian philosophical anthropology can be considered a "sublation" of the rationalist, the empiricist and the Kantian anthropological accounts, preserving their valuable arguments, yet, at the same time, negating their shortcomings. Thus, Hegel constructs his anthropological framework by trying to reconcile the free rational individuals with their natural embodiment and their historical and cultural embeddedness. The purpose of this study is to follow the winding road of the successive determinations that the human beings, as subjective spirit, have to take in order to become what they implicitly are: free rational subjects.

Key words: Hegel, reason, determination, freedom, self-consciousness, self-determination

1. Introduction

The problem of the individuals' rationality and, in strong connection to this, the issue of subjective freedom, has been considered a very important and long-time debated philosophical topic since the Age of Reason. The paradoxical relation between the free rational individuals and their particular historical embeddedness still needs to be further discussed. After more than three centuries of philosophical controversies, a comprehensive solution has not (yet) been agreed upon. The Enlightenment's attempt to transform reason into an Archimedean point has, on one hand, determined prompt reactions in philosophy from thinkers like Kant or Hegel, and, on the other hand, has occasioned the rise of Romantic Movement in humanities. The Hegelian philosophical system could be seen as an answer given to Enlightenment and Romanticism, but equally as a reply to Kant's limits of the theoretical use of reason. Considering freedom as the defining element and, at the same time, the history's mere purpose, Hegel develops his complex philosophical system by trying to reconcile reason, subjectivity and autonomy with cultural tradition, community and authority. Thus, his theory combines perspectives that

Cercetări filosofico-psihologice, anul IV, nr. 2, p. 47–63, Bucureşti, 2012

were and continue to be considered antagonistic in their very nature, wherefrom the difficulty of comprehending the Hegelian approach of the human being's nature. The main focus of the present paper is the investigation of the complex relationship between historical context and reason, and, more specifically, the natural and cultural determinations on free rational subject in Hegel. My thesis is then that, following Hegel's line of argumentation, the embodied subject undergoes several alterations in order to overcome the antagonistic tendencies within him and in relation to the natural determinations, but succeeds in the end to become what he implicitly is: a spiritual rational being autonomously self-determining himself inside a larger rational plan. From this perspective, Hegel's understanding of natural and cultural determinations does not stand against the free rational individual but, on the contrary, they are dialectically integrated into a larger scheme in such a manner that they enhance the individual's capacity to self-determination (freedom) and self-knowledge.

The project of investigating individual rationality in its relation to natural and cultural determinacies may be seen in itself as a Sisyphean task, on the one hand because of the monolithic structure of the Hegelian system and, on the other hand, because the attempt to trace back the concept of reason in Hegel involves scrutinizing his entire work, for rationality is Hegel's lodestar. Being aware of these difficulties, I will confine myself and concentrate on Hegel's philosophical anthropology (understood here in a broader sense than the Hegelian one) as it is dealt with in Hegel's *Philosophy of Mind: Being Part Three of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences (1830)* and *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8.*Hegel's account of human beings is presented in part three of the *Encyclopaedia*, following *The Logic* and *The Philosophy of Nature*. In the general structure of the *Encyclopaedia,* the philosophy of Spirit is not accidentally dealt with in the last section of the book, for "the knowledge of Spirit is the highest and hardest, just because it is the most concrete of sciences."[1] The *Subjective Spirit,* by which we refer to Hegel's more complex theory on human beings, precedes *The Objective Spirit,* thus underlying the development of the Hegelian concept of *Spirit* towards the *Absolute Spirit*. The *Subjective Spirit* is not just a treaty on anthropology as such, but a development from naturally determined forms of self-awareness to free knowledge. In Hegel's opinion this constitutes the true essence of the humans: the realization of the free rational thinking subject through spirit's continuous self-actualization and self-determination. Yet this process is by no means abstract but it takes place within a historical society, a cultural milieu which conditions the realization of the individuals' freedom. The subjective spirit can be considered as a bridge since it insures the transition from *Logic* through the *Philosophy of Nature*

[1] *Hegel's Philosophy of Mind: Being Part Three of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences (1830),* trans. by William Wallace and A.V. Miller, Oxford: Clarendon Press, 1971, p. 1. (In citing Hegel's works, I made use of the available translations but I have confronted them also with the original and changed them when I considered necessary. Therefore, I take full responsibility for the translations.)

to the higher levels of spirit, the *Objective* and *Absolute Spirit*.[2] Since Hegel is one of the last creators of philosophical systems and his argumentation indeed gradually unfolds from *Logic* to *Absolute Spirit*, although our project mainly deals with the *Subjective Spirit*, I believe it is of high importance to also provide the context of the Hegelian systematic development.

2. From Logic to Subjective Spirit

The necessity of giving a short overview of the *Logic* is two-folded: on the one hand it is the first part and therefore the cornerstone of the Hegelian system, and on the other hand, it provides the methodological background for understanding the higher developments towards the subjective spirit. *Logic* does not only introduce the conceptual framework or the definitions needed for the Hegelian system, but it is "the science of the pure Idea, that is, of the Idea in the abstract element of thinking."[3] At this incipient level the Idea is just an abstract form because it is considered in itself (*an und für sich*) as a movement of the concept and not as it will manifest itself in actuality, science of the Idea in the sphere of Nature (*an sich*) and, afterwards, science of the Idea as manifested in Spirit (*für sich*).[4]

Logic structures the determinations of thought and deals with distinct abstractions like being, becoming, nothing, quantity etc. The initial and the simplest concept is being which is pure thought, undetermined and immediate. Since being is pure abstraction, it is therefore negative *i.e.* nothing. The unity of being and nothing is becoming.[5] These are the primary necessary determinations of thought and their development accounts for the reality of objects, existence or actuality; it is a kind of "devolution" from pure unmediated abstraction to more and more concrete determinations, eventually ending with spirit. This inner development continues in the *Logic* until it reaches the moment in which it has itself as an object; the concept identifies itself both as subject and object of thinking. This must be, according to Hegel, an inner process and not an application of external principles because this development is at the same time the method by which the entire system will unfold. The development of thought determinations with respect to objectivity proceeds in three positions or moments, from abstract universal to particular and determined. The method is an internal negation of the previous

[2] I am aware of the fact that in order to have an adequate grasp of the Hegelian system one has to consider it in its articulated integrality. However, given the space constraints of the present paper, I will confine myself to Hegel's *Anthropology* and *Phenomenology of Spirit* as treated in *Encyclopaedia 1830.*

[3] *The Encyclopaedia Logic: Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with the Zusätze*, trans. by T.F. Geraets, W.A. Suchting, and H.S Harris, Indianapolis: Hacket, 1991, p. 45.

[4] *Ibidem,* p. 42.

[5] Cf. *Ibidem,* pp. 141-145.

moment which does not have as a result the nothing, but an integrating unity (synthesis). The verb used by Hegel for the process is *aufheben* and is translated into English with the neologism *to sublate*[6], meaning negating and preserving at the same time. Thus, the sublation does not dissolve the previous moment but it contains it and thus, the concept moves to the next position. As a result, in the third moment, the singular (*das Einzelne*) arises and the determinations of thought which potentiate human thinking are set forth.[7] It is a complete system because the three positions of method encompass all the determinations of thought, by which all possible objects are comprehended: "These thought determinations are also called 'concepts'; and hence to 'comprehend' an object means nothing more than to grasp it in the form of something conditioned and mediated."[8]

This three-position process as part of the *Logic* is the self-development and self-determination of the Idea, but confined within the sphere of thinking. While this is still an abstract level of the Idea, the next step in Hegel's *Encyclopaedia* is his *Philosophy of Nature i.e*. the manifestation of the Idea externally. Although we are step by step ascending towards the concrete realm of spirit, Hegel considers nature as being "the Idea's falling short [*Abfall*] of itself"[9] (in a sense, nature refuses or declines the spirit), because in the *Philosophy of Nature* the concept is posited not as an object for itself but externally, for thinking.

The *Philosophy of Nature* is defined, according to Hegel, by its *otherness* in relation to the Idea. While in the *Logic* the determinations of concept arise from each other by means of sublation, nature, being an external manifestation of the Idea, appears to "participate" in some sense to the Idea. Nature is not self-moving and self-determining; it is determined by necessity and contingency and therefore not free. It is an implicit development in the sense that the concept is embedded in the nature and the different forms that nature takes do not emerge by themselves as a result of contradictions (as it happened in *Logic* with the concepts). Contingency is what characterizes nature, because its foundation is not the concept but experience and the sensory immediacy cannot provide firm grounding. Although the *Philosophy of Nature* cannot be based on experience, experience is still

---

[6] *sublate,* negate, deny; to negate or eliminate (as an element in a dialectic process) but preserve as a partial element in a synthesis; from Latin, *sublatus* (past participle of *tollere* to take away, lift up), from *sub-* up + *latus*, past participle of *ferre* to carry; Cf. Merriam-Webster Dictionary.

[7] Cf. Hegel, *The Science of Logic*, trans. George Di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 530-549.

[8] *The Encyclopaedia Logic: Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with the Zusätze*, trans. by T.F. Geraets, W.A. Suchting, and H.S Harris, Indianapolis: Hacket, 1991, p. 109.

[9] „So ist die Natur auch als der *Abfall* der Idee von sich selbst ausgesprochen worden, indem die Idee als diese Gestalt der Äußerlichkeit in der Unangemessenheit ihrer selbst mit sich ist." Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* §248; "[…]and nature has also been regarded as the Idea's falling short of itself, for in this external shape the Idea is inadequate to itself." *Hegel's Philosophy of Nature*, Edited and Translated by M. J. Petry, Michael, London: Allen and Unwin, 1970, p. 209.

important because it verifies the congruence of the conceptual development with actual nature.

The otherness of nature is overcome only in the realm of spirit. The spirit emerges from the sublation of nature's externality, which has as a result the revelation of the spirit's essence *i.e.* the formal freedom. It is formal freedom because it is merely implicit and spirit has to actualize the freedom according to an internal necessity. Since freedom is the spirit's essence insofar it is considered in its subjectivity, yet as potentiality, the actualization takes place not according to some external laws (as in the case of nature, which develops from seeds to plants, for instance) but according to the spirit's own self-determination. This is Hegel's conception of freedom: "action can be free only when it is determined by the agent's essence. Spirit thus determines its development in accord with its own essence. […] Freedom as self-determination also precludes random or arbitrary action, precisely because such action is not determined by the self."[10]

At the same time, the negation of nature determines through reflection another self-revelation of spirit: spirit returns to itself and knows itself as spirit. In the sphere of spirit the concept is once again identical with itself (as it was in *Logic*) in the sense that "the concept (as subject) is comprehending itself (as object)."[11] This does not mean that we are back in the *Logic*, for in the realm of spirit the concept's unity is mediated by the *otherness* of nature. The negation of nature leads, just like in *Logic*, to further manifestations which constitute the spirit's continuous development. Spirit is always active and self-manifesting, aiming at self-knowledge, which is in fact the driving force of the spirit's development. Being at the same time the subject and object of reflection, spirit dissolves its own otherness and reveals itself as unity. It is in this sense that Hegel uses the "absolute commandment – Know thyself"[12] in the introduction of his *Philosophy of Spirit.*

3. Subjective Spirit

Although we are moving forward towards the concreteness of the Idea by arriving at the realm of spirit, getting further into the subjective spirit will be much less abstract. It is here that Hegel deals with anthropology, again, understood in a broader meaning as the theory of human beings and not in the Hegelian, more restricted definition of the term. The account of subjective spirit is both a philosophical anthropology and a continuation of the spirit's development as an aftermath of the concept's unfolding in *Logic* and the *Philosophy* of *Nature*. Given

[10] Lewis, Thomas A., *Freedom and Tradition in Hegel: Reconsidering Anthropology, Ethics, and Religion*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005, p. 38.
[11] *Ibidem,* p. 34.
[12] *Hegel's Philosophy of Mind: Being Part Three of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences (1830),* trans. by William Wallace and A.V. Miller. Oxford: Clarendon Press, 1971, p. 1.

that the method brought forward in the *Logic* is not just a framework externally applied to a given content (here spirit), for Hegel there is no gap between objects and the way they are comprehended by thinking.[13] Subjective spirit is here the object as developed by the two previous moments of the system, while in the *Logic* the concept was considered in its abstract element. In the subjective spirit we find Hegel's articulation of human beings, since spirit is actualized only in the human world and embodied subjects. On the other hand, this actualization is not yet there but it is an implicit possibility of actualization. The term that Hegel uses in this context is *Anlage* which means talent, ability, aptitude, tendency or predisposition; another sense of *Anlage* is plan, structure, conception. Hence, we can speak of an implicit human being (*an sich*) who has to actualize its *Anlage* – we can even use potentiality/actualization in the Aristotelian understanding of the terms. And this because at this level the individual is at a natural level, one that provides him only with the aptitude to develop according to the plan that nature has for him *i.e.* to become self-conscious, free spirit. We will follow this development towards reason (*Vernunft*), as Hegel exposes it, by focussing on the systematic movements that spirit has to undergo.

3.1. *Anthropology* – The Movement from the Naturally Determined Spirit to Reason: Pre-reflective Determinations

Being the next position after the realm of nature which is spirit "in the form of otherness"[14], Hegel's "Anthropology" considers the human being as spirit that is still determined by nature's immediacy. The subject at this level is a mere general or universal soul[15] (*allgemeine Seele*), constituted by its natural impulses and drives beyond its control such as the influence of seasons, inherited temperament or idiosyncrasies. The soul at this stage is subdued to its natural desires and impulses, while spirit is "merely implicit, not yet explicit."[16] The natural soul (*die natürliche Seele*) is in fact the spirit in its most untrue existence determined by nature and its immediacy. In this immediacy we can also include the culture and the society we are born into, for they constitute a "natural givenness" in which the soul is enclosed. But the spirit seeks to delineate itself from the natural determinations by assimilating them as its own determinations[17] and for this reason

[13] As it is the case in Kant's methodological framework.

[14] "Die Natur hat sich als die Idee in der Form des *Andersseins* ergeben.", Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* § 247; *Hegel's Philosophy of Nature*, edited and translated by M.J. Petry, Michael, London: Allen and Unwin, 1970, p. 201.

[15] It is interesting how Hegel's subject evolves from an undetermined mere *soul* (*Seele*), through consciousness to *I* (*Ich*) and finally to the self-determining *free subjective spirit* (*Geist*).

[16] Lewis, Thomas A., *Freedom and Tradition in Hegel: Reconsidering Anthropology, Ethics, and Religion*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005, p. 49.

[17] "[I]n the soul the unity of the physical and the spiritual is present." Ferdinand Walter's version of the Lectures'text reads: "One must not regard the physical as foundation; the spiritual refers to the physical and can be known as ground and consequent, cause and

Hegel proceeds to a differentiation of spirit in local spirit – corresponding to nations (*Völker*), and individuals (*individuelle Subjekte*). Yet this individual should not be understood as exclusively constituted by natural determinations nor should it be seen as autonomously self-determined; the individual at this level is the particularization of natural determinateness taken up as minimal self-determination. The subject is determined by external/physical factors and it is the role of education, understood in its broadest sense of *Bildung* (in the sense of the equivalent of the Greek *παιδεια*), to form the individual by assimilating the culture in form of habits, customs and mores. Once this acculturation has taken place, the soul alters any contingencies or particularities and can be educated in a more specific manner (*Erziehung*)[18]. The role of the soul's reshaping is to sublate the particularities in the sense of internalizing them as "the determinations of the concept."[19] In this manner spirit can continue its development towards what is most essential yet implicit to humans, *i.e.* free actualized spirit in a real integrating universality. But in order to attain this stage, the soul has to undergo some more alterations such as the sensations in which the soul is already substantially posited; for it *has* these sensations. If in the state of natural determinateness the soul *was* its desires, now it *has* sensations and thus it moved to a superior stage.

The feeling soul (*die fühlende Seele*) is the next movement of spirit which still has particular sensations but which will be overcome in the third stage of development: habit (*Gewohnheit*) as the second nature. The habit mainly constitutes what an individual is in the routine of daily existence, such that Hegel will affirm that "what I am is the totality of my habits."[20] Though Hegel initially treats habit in strong relation to sensations and feelings, he will later consider habit in a broader sense. For this reason Hegel distinguishes three forms of habit: the first form is the toughening up [*Abhärtung*] against external sensations (cold, heat or weariness of the limbs) such that one is not dominated anymore by them and thus becomes unaware of their existence by internalizing them. The second form is apathy or "indifference [*Gleichgültigkeit*] towards satisfaction: the desires and impulses are by the *habit* of their satisfaction deadened. This is the rational liberation from them; […]"[21] At this level, the human being learns to resist the immediacy of desires and lusts and subordinates them to a common structure (rational common will in the sense of practical spirit). The indifference towards satisfaction is not to be understood as directed *against* satisfaction but as being appropriated by me and

effect." Hegel, *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8,* trans. Williams, Robert R., New York: Oxford University press, 2007, p. 95.

[18] "With cultivated persons these [regional] differences are dropped, because these people live according to general determinations." *Ibidem*, p. 93.

[19] *Ibidem*, p. 93.

[20] *Ibidem*, p. 153.

[21] *Hegel's Philosophy of Mind: Being Part Three of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences (1830),* trans. by William Wallace and A.V. Miller, Oxford: Clarendon Press, 1971, p. 142.

being part of my self-feeling such that I transcend it and I am indifferent to achieving satisfaction itself.[22]The third type of habit described by Hegel is one involved in aptitude or skill such that "the abstract being of the soul should not only be maintained for itself but it has to be imposed as a subjective aim upon the bodily part (corporeality), which it subjects and thoroughly permeates."[23] Thus, the body has to be subjected to the self's purposes and has to effectively answer to the soul's demands such as learning a foreign language or standing upright. If in the first two types of habit the emphasis was on overcoming by integrating the external natural sensations, in the third type we deal with a transition from natural impulses to *acquired* and *exercised* motivations. Moreover, the particular sensations are not identical anymore with the soul (as it was the case in the previous stages), for the soul possesses these determinations although he is not completely detached from them: "neither distinguishing itself [the soul] from them, nor being absorbed in them, but having them and moving in them, without feeling or consciousness of the fact."[24] Habit is the soul's capacity to abstract itself from physical sensations and to become free from them. Thus, the individual is not a mere satisfaction of desires but a subject with particular habits and, in this sense, these constitute *what* and *how* the subject is. At this particular stage the acquired habits and customs provide the content of the soul and *in-form* the soul. It is for this reason that Hegel affirms that: "[h]abit is there not only as a particular, momentary satisfaction; rather I am this habit. It is my universal mode of being – what I am is the totality of my habits. I can do nothing else, I am this."[25] On the other hand, even though the soul is elevated above the bodily humours through habit, thereby attaining more freedom, it is not reflected upon. As such, the soul is not yet filtered through consciousness, and thus is still at the level of natural existence.

It is important to emphasize the role of habit in Hegel's development towards free spirit, for habit is the first step by which the soul posits itself over against natural determinateness. However, because it is done mechanically, a thoughtless act such as walking or writing, habit involves a kind of necessity which situates it in the liberation from natural determinacies to the conscious will. As a result, we can consider habit in its dual aspect as being at the same time free and not free, depending on the perspective we take it. In any case, the role of habit is not only negative – in the sense of overcoming/accommodating natural impulses, but also positive by providing the basis from within the soul for further development towards free spirit. Consequently, being more than a subordination of natural determinations, according to Hegel, habit is also present at higher levels of

[22] Cf. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8,* trans. Williams, Robert R., New York: Oxford University Press, 2007, p. 155.
[23] *Hegel's Philosophy of Mind: Being Part Three of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences (1830),* trans. by William Wallace and A.V. Miller, Oxford: Clarendon Press, 1971, p. 142.
[24] *Ibidem*, p. 140.
[25] Hegel, *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8,* trans. Williams, Robert R., New York: Oxford University Press, 2007, p. 153.

spirit: "the form of habit includes all kinds and stages of spirit's activity."[26] Hegel affirms in this sense that in order to reach a superior level of spirit, one has to train his attention in such a way that it becomes habituated to thinking and philosophizing; habit has to become a "second nature" as opposed to the immediate, uncultivated nature.[27] Only when thinking and reflection become second nature through habit can the content of the further stages of subjective spirit's development (morality or religiosity) be comprehended by the individual. And it is not to say that this comprehension is an external action of the individual; on the contrary, the content is appropriated by him as its own constitutive being:

> habit is indispensable for the *existence* of all intellectual life in the individual, enabling the subject to be a concrete immediacy, an 'ideality' of soul – enabling the matter of consciousness, religious, moral, etc., to be his as *this* self, *this* soul, and no other, and be neither a mere latent possibility [*als Anlage* – implicitly], nor a transient emotion or idea, nor an abstract inwardness, cut off from action and reality, but part and parcel of his being.[28]

Thus, the function of habit, extended also to the other spheres of the spirit's movement, is essential to the constitution of our spiritual being. Habit is in fact our substantive existence in the world and together with our beliefs it determines our identity and our apprehension of reality to a certain degree. Although habits were at some point considered something distinct from our self and opposed to it, they became our self, our being. This perspective on habit constitutes Hegel's explanation of how subjective spirit operates in such way that the soul is in-formed by the environment and the cultural context. By cultural context here we may understand the traditions and customs which are unconsciously assimilated by individuals and which determine to a great extent their identity and existence. This level of existence is obviously just a lower stage in the spirit's development. The purpose of spirit is to abstract itself further from habit and overcome it through reflection. Only in this way can freedom be achieved and appropriated so that the individuals' choice will be the synthesis of rational choice and habit and not a thoughtless automatism.

The next subsection of Hegel's systematic development of spirit is the actual soul [*die wirkliche Seele*]. After the overcoming of the natural determination in habit directly mediated by spirit, the actual soul discovers itself as a unitary subject. The

---

[26] "Die Form der Gewohnheit umfaßt alle Arten und Stufen der Tätigkeit des Geistes." *Hegel's Philosophy of Mind: Being Part Three of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences (1830),* trans. by William Wallace and A.V. Miller, Oxford: Clarendon Press, 1971, p. 142.

[27] Cf. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8,* trans. Williams, Robert R., New York: Oxford University Press, 2007, p. 153.

[28] *Hegel's Philosophy of Mind: Being Part Three of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences (1830),* trans. by William Wallace and A.V. Miller, Oxford: Clarendon Press, 1971, p. 143.

habit subordinated the body to the soul in the sense that the body does not desire separately, but according to the soul's incentive. Thus, the body is idealized, it is a sign of the subject and consequently the actual soul "finds itself there a single subject."[29] The actual soul is the identity between the corporeity and the soul so that the soul feels the body as itself. Furthermore, the soul is not raw existence but actual and actuality means, in Hegel's terms, rationality[30]: "it [soul] is actual, effective, and something other than mere existence (what is rational is actual and vice versa). A bad soul has existence, but no actuality."[31] On the other hand, the actual soul constitutes the final stage of the process by which the soul determines the body and transforms it into an ideal moment and the power therein. However, this is just a transition to the higher stage of consciousness in which the actual soul – by going from an indifferent attitude towards the immediate to an opposition or exclusion of it – awakens itself as I (*Ich*).

3.2 *Phenomenology of Spirit* – The Dynamics of Overcoming the Givenness of the Habit in Reason: Reflection

While Hegel's Anthropology is preoccupied with human existence at a pre-reflective level, the second section of the subjective spirit, the Phenomenology of Spirit, investigates the reflective individual as moving through three different stages of development: consciousness as such, self-consciousness and reason. Through the process of reflection and self-reflection, the pre-reflective givenness of feelings and tradition appropriated by the soul through habit are overcome and the implicit potentiality of the individual to become free is loomed. However, from the point of view of content this is not changed; the individual pursues freedom having the same internal constitution as in the previous stage and thus he does not yet have the capacity to transform his content as he will have it in the following stage of movement. In this Phenomenology, the subject posits a difference in itself and thus he becomes at the same time the subject and object of reflection. Thus the individual reflects upon itself and by positing itself as the object it recognizes itself as an I (*Ich*). But the I is constituted through the individual's consciousness of itself by positing himself over against the content of the soul. It is by reflecting upon this inherited content that the I becomes more and more aware of itself as an object. "The immediate identity of the natural soul has been raised to this pure 'ideal' self-identity; and what the former contained is for this self-subsistent reflection set forth as an object."[32] On the other hand, this object is identical with the subject of

[29] *Ibidem*, p. 147.
[30] "What is rational is actual; and what is actual is rational", Hegel, *Elements of the Philosophy of Right,* ed. Allen Wood, trans. by Hugh Barr Nisbet, Cambridge University Press, 1991, p. 20.
[31] Hegel, *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8,* trans. Williams, Robert R., New York: Oxford University Press, 2007, p. 159.
[32] *Hegel's Philosophy of Mind: Being Part Three of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences (1830),* trans. by William Wallace and A.V. Miller, Oxford: Clarendon Press, 1971, p. 153.

reflection and hence the I progresses in self-knowledge and freedom. Nevertheless, by the very fact that the I has the ability to abstract itself from all the determinations of the soul and to become thus an ideal, a universal, the I relates somehow to the context in which the process takes place. The identity of the I is given by means of sublation of a specific content which is already and also embedded in a cultural context. The I thus transcends its own situation through consciousness and needs to be recognized by the society. Hegel argues that this recognition highly depends on the stage of development of the society and the culture in which the I develops. If the structure of society and the cultural context of a nation are not developed enough, the subject's capacity to abstract itself from the particular determinations becomes more difficult and thus, the development of the subjective spirit is hindered from advancing towards the higher spheres. In other words, the subject's capacity of self-knowledge and universality, thus his freedom, is directly proportional with the structure of the society and the "qualitative stage" of his culture. This does not mean that Hegel ascribes different constitutions to human beings in different contexts; on the contrary, all people are the same regarding the potential to become an I. The *Anlage* is present in all of them in equal measure but what is different is the possibility to actualize the *Anlage*: "[w]hether this potential is actualized depends to a great extent upon the context in which human being lives. Without the necessary cultural context for developing this potential, it remains merely a potential, lacking the necessary conditions for it to become actual."[33]

The implicit identity of the I – which will be fully revealed only by its mediation through spirit in Psychology – undergoes a specific transformation in the next stage of consciousness as such (*das Bewußtsein als solches*) in which the determinations of the soul have to be overcome through their negation/sublation. As a result, in consciousness the I relates to its sensations as if they were an external object and not itself, whereas as I, it tries to distinguish between the object of reflection and a mere appearance. In trying to discern between the object and its appearance, the I becomes *conscious* or *understands* (through *Verstand*) that "the object is rather appearance and its reflection-in-itself is on the contrary, for itself, an inward universal subsistence. The consciousness of such an object is the understanding (*Verstand*)."[34] In other words, the I becomes conscious of the external objects and understands them, thereby overcoming the otherness of the object. Furthermore, when the independence between subject and object is dissolved by the judging I – the I reflects upon the object which is itself as upon another I – consciousness moves to the next level, self-consciousness (*Selbstbewußtsein*).

Self-consciousness is the sphere in which the human beings acknowledge themselves and the others as I's, more particularly in recognition as a moment

[33] Lewis, Thomas A., *Freedom and Tradition in Hegel: Reconsidering Anthropology, Ethics, and Religion*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005, p. 65.
[34] *Hegel's Philosophy of Mind: Being Part Three of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences (1830),* trans. by William Wallace and A.V. Miller, Oxford: Clarendon Press, 1971, p. 162-163.

comprised within self-consciousness. It is one of the central movements in Hegel's system by which the individual transcends the particularities from the previous sections thereby discovering itself more than the fabric of physical and natural givenness. For Hegel, self-consciousness and self-knowledge is a result of individual (historical) development and is made available to us in the present because it has been embedded in the process of constituting our society and cultural milieu. The possibility of becoming self-consciousness is a pinnacle in humanity's continuous development. While as conscious subject the I encountered the external other as an object, as self-conscious the I meets itself as another I and thus self-consciousness becomes the truth of consciousness.[35] The self-consciousness of the subject is a continuous process by which the I wants to know itself and provides thus its own objective existence. The I is continuously striving to prove itself more than a thing or an immediate givenness. For this reason the negation of the immediate object is just a step in the articulation of the self-consciousness and its certain realization necessitates the relation to itself as consciousness. Only when self-consciousness overcomes the contradiction which occurs in the consciousness confronted with the negation of the other, the I is capable to fully realize itself as freedom. Hegel emphasizes this aspect by affirming that "self-consciousness is the abstraction of freedom in humans" and "[t]he substance of self-consciousness is freedom, I = I. I know myself."[36] Freedom is abstract insofar self-consciousness still relates to consciousness as to the other. But it actualizes freedom in the moment self-consciousness realizes the unity of its subjectivity with its objectivity and relates only to itself: "through this process it gives itself content, coincides with itself, gives itself objectivity and makes itself actual."[37] The individual is thus satisfied and free in its objectivity and thereby its identity as I is determined. The I is a subject, a free person (in its juridical aspect).[38] On the other hand, the identity of the I thus circumscribed encounters the other equal I which is external in its otherness. This raises a contradiction which Hegel solves through the process of recognition. The I tends to negate the other I which he meets in his immediacy and vice-versa: the other self-conscious I wants to annul its immediacy. The result is a struggle in which both subjects are involved and in which both jeopardize not only their life but also their own freedom. In fact, the struggle takes place in order for the individual's freedom to be recognized. And freedom will eventually be acquired, even though the fundamental conditions for recognition will be lost if one of the parties dies;[39] for, in order for recognition to be eventuated life itself is prerequisite. Yet, more important for Hegel is the mutual recognition that takes place through the master-servant dialectic which is the result of the initial struggle. Although subdued by the master in a first stance, the servant's self-consciousness

[35] *Ibidem*, p. 165.
[36] Hegel, *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8,* trans. Williams, Robert R., New York: Oxford University Press, 2007, p. 182.
[37] *Ibidem*, p. 184.
[38] *Ibidem*, p. 187.
[39] *Ibidem,* p. 189.

will eventually acquire master's recognition, and master's confirmation of his "mastership" already presupposes the existence of a servant who recognizes him as a master.[40] Thus, the two self-consciousnesses are now separately posited and distinguished as it were, and mutually recognized.

> He [the other person] is recognized as free by the other. The other is the one in which the other determination – the preservation of life – is affirmative, and is posited not in a negative way, but rather, as an essential moment. In this relation, both moments are posited but in such a way that they are divided between the two self-consciousnesses, so that the totality does not exist on each side. This constitutes the relationship of mastery and servitude.[41]

Hegel argues at this point that struggle and force is the external legitimate and necessary process by which states have arisen but he distinguishes it from the substantial originating principle *i.e.* reason.[42] In any case, the important element is that in the external process of constituting the state, individuals come into relation with each other thereby forming a community even if that community is built on force and strife. For Hegel this is a necessary process because self-consciousness has to confront itself with another self-consciousness, the individuals have to interrelate with each other inside the community, in this manner realizing a unity. As a matter of fact, this demand for unity is determined by reason.[43] Notwithstanding, it is fundamental that the unity be accomplished and the possibility for this unity is underlain by the self-consciousness of other individuals. True universality, that everyone can take the position of the other as the same, as well yields from this struggle; until the confrontation in recognition, freedom as the independence of self-consciousness is only implicit in the individuals who are inwardly free but they have to demonstrate their freedom, their independence. It is in the struggle that the

---

[40] The master-servant dialectic is a fundamental theme and still an extensively debated issue in Hegel's philosophy. However, given that the passage is foremost central to Hegel's *Phenomenology of Spirit*(B., IV., A. *Independence and Dependence of Self-Consciousness: Lordship and Bondage*)and also due to paper's space limitations I confined myself to a schematic presentation of the account. In any case, what Hegel emphasizes is the fact that through this relationship the master and the servant mutually recognize themselves as self-consciousnesses and only after this recognition servant's freedom occurs. The paradigm is reversed by the servant who masters things by transforming them through work and remaking them according to concepts and universal models. In this manner, the servant raises himself to the level of conceptual thinking and thus acquires freedom. Cf. Charles Taylor, *Hegel,* Cambridge: Cambridge University Press, 1975, pp. 153-157.

[41] *Ibidem,* p. 189.

[42] *Ibidem,* p. 191.

[43] "Reason demands that reciprocal recognition be the result", Hegel, *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8*, trans. Williams, Robert R., New York: Oxford University Press, 2007, p. 191.

individuals mutually affirm and confirm the freedom that was only in themselves. The individuals become free in their relationship, and as such, the reciprocal recognition of self-consciousness is universalized. This reciprocity means also that one's freedom acknowledges the other's subject freedom. By the affirmation of my freedom I acknowledge the other's freedom as well. And even though my freedom would seem to be edged by the other's freedom and vice-versa, this does not mean that I am unfree. On the contrary, this is a kind of edging forward or expansion into freedom which becomes a warranty for the universality of freedom. For Hegel this is the realization of consciousness as self-consciousness and afterwards the realization of immediate self-consciousness as universal consciousness, "namely, that I as I exist absolutely free, not according to my self-seeking but according to my universal nature."[44] I know myself as free in the other and hence I acknowledge my universal self-actualization of freedom.

The final movement of spirit in Hegel's Phenomenology is Reason (*die Vernunft*) which unites the consciousness and the self-consciousness from the previous moments. The truth of reason resides in the identity of the concept's subjectivity with its objectivity and universality.[45] This self-actualization of the subject's concept has been developed throughout the entire Hegelian system. Reason is then the subject that has an object and this object is the I itself but which includes all the universal determinations in itself. The object is universalized and hereby incorporates the content of self-consciousness, *i.e.* the free subject. The development of the subject is objective and includes all the determinations of my being[46] such that the things are identical with my thoughts.[47] The subject has this certain knowledge of things not in its particularity but this certainty is granted and insured to him because it is raised to universality. Moreover, this universality of knowledge is underlain by the spirit for "spirit is nothing other than reason under the form of knowing."[48] Spirit is providing the access to knowing objects and this knowledge of mine is objective because objects are the determinations of my thoughts. On the other hand, the object is rational as well and thus the unity between the rationality of the subject and the rationality of the objective

[44] *Ibidem*, p. 195.
[45] Cf. *Hegel's Philosophy of Mind: Being Part Three of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences (1830),* trans. by William Wallace and A.V. Miller, Oxford: Clarendon Press, 1971, p. 165.
[46] Cf. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8,* trans. Williams, Robert R., New York: Oxford University Press, 2007, p. 195.
[47] […]"und daß diese Bestimmungen, die Bestimmungen meines Wesens, die Dinge ebenso meine Gedanken sind." Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes Berlin 1827/1828*. ed. by Franz Hespe and Burkhard Tuschling, Vorlesungen, vol. 13. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994, p. 176. "[T]hese determinations are determinations of my being. The things are just as my thoughts are." Hegel, *Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8*, trans. Williams, Robert R., New York: Oxford University Press, 2007, p. 195. This reminds us of the Parmenidian Fragment 3 which affirms the identity between thinking and real existence: "... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι." (… for it is the same thing to think and to be).
[48] *Ibidem*, p. 195.

world is acquired through spirit. All the particularities are overcome in this unity and the subject is free in the object. The content of the object and the subject is the same in the sense that they are inseparable and interconnected and Hegel calls this "the freedom of spirit in general."[49] The particularities, previously subject and object, still exist in the content but the differences are sublated and rationality pervades all the content. Precisely because of this, the rationality of the spirit finds itself at home in the content of the world and penetrates everything. Hegel paraphrases Genesis 2: 23 in affirming that "[s]pirit says to the world: you are reason of my reason."[50] Spirit encounters only its reason in the world, its universality and its freedom is actualized in and by the subject as well as in the object/world. From this perspective the self-conscious subject wills in accordance with the universal rationality determined by the spirit's movement which in fact is thoroughly subject's own essence. It is a necessity of rational acting but not in an unfree manner; on the contrary, the subject knows and recognizes the rationality in this necessity and because of this fact he wills fully free. It is spirit that is at work here and for this reason the knowing subject is in fact a moment in the knowing of spirit. As Hegel puts it "spirit is the knowing of the totality, which is equally subjective and objective in it."[51] Spirit is the all-encompassing rationality in which subject-object determinations do not operate anymore. If at the level of consciousness this was blurry, at this moment, in reason, spirit is reconciled in itself.[52] Reason has its content as its own concept and this concept is reason's object as universal for only there is spirit. The subject partakes to this process as an I in a two folded aspect: as consciousness apprehends the object objectively (*Gegenstand gegenständlich*—as if there were a split), while as spirit, the I regards the object as a moment of the common totality, of the possible coherence which is reason, and reason is I's very nature.[53] "Spirit is the evolution of reason and rationality is what spirit is" […] "since reason appears as something out there [in the world] spirit is the consciousness that this world is rational, that spirit finds in the world its own thought-determinations and the system of its thought."[54]

4. Conclusion

As we have already mentioned in the introduction, Hegel's anthropology can be considered a straightforward answer to modern rationalists from the Enlightenment, Romanticism and, as well, to the empiricist accounts on human beings. The objections raised by Hegel to his philosophical predecessors are manifold: firstly, the attempt to divide and reduce spirit into a collection of different faculties which function independ-

[49] *Ibidem*, p. 196.
[50] *Ibidem*, p. 196. The Biblical reading says: "And Adam said, This is now bone of my bones, and flesh of my flesh: she shall be called Woman, because she was taken out of Man." Genesis 2: 23, King James Version.
[51] *Ibidem*, p. 196.
[52] *Ibidem*, p. 196.
[53] *Ibidem*, p. 197.
[54] *Ibidem*, p. 197.

ently (at least in the Cartesian dualist account) or in isolation from each other, and more important distinct from spirit's unity and activity. Secondly, it would be absurd to posit the universalizing role in knowledge and self-knowledge of such a divided and scattered spirit. Thirdly, the rationalist account attempted to provide an empirical basis for anthropology which would underlie all the metaphysical and philosophical developments. Unfortunately, Hegel concludes and this stands for a last critique, not only the rationalist-empiricist philosophical systems did not succeed in their attempts of rationalizing anthropology but they also diverted metaphysics and philosophy in their quest to know what is most essential for them: the concept and the truth.[55] On the other hand, Hegel is not dismissing every single conclusion of his predecessors but he re-evaluates them. Hegel is "sublating" the rationalist, the empiricist and the Kantian anthropological accounts, preserving their valuable arguments but negating their shortcomings, thus restoring spirit's unity and comprehensiveness. Thus, Hegel constructs his philosophical anthropology by trying to reconcile the free rational individuals with their natural embodiment and their historical embeddedness.

Does Hegel succeed in this endeavour? The journey from Natural Soul to Reason stands as the evidence for his accomplishment. Rationality is for Hegel not an inborn (extra)-quality of individuals but an achievement which is acquired through toil and struggle. In sublating one by one all the natural determinacies which would obstruct the self-realization and development of individuals, Hegel is in fact integrating the bodily tendencies of the individual into an all-encompassing/pervading spiritual framework of a higher level. In this framework the embodied subject is not set against the spiritual subject as in the Cartesian account, but the two are a unity which cannot exist but as a unity in reason and freedom. The rational subject can exist only embodied and through this body the subject participates in the raw natural life with all its impulses and tendencies and therefore he feels a contradiction within himself; he is at odds with himself. However, this inner tension only requires that the individual must fight in order to become what he implicitly but really is: a rational spiritual being. Yet, he is not supposed to deny his corporeity as it happens in forms of bad mysticism or extreme Neo-Platonism. He has to "rationalize" or, using Hegel's own terms, to idealize the body in such a way that the body will also reflect spirit's highest purpose of self-knowledge. Furthermore, in following spirit's development, the embodied rational subject ceases to see his corporeity as opposite to his own aspirations but as part of nature which is in its turn imbued by spirit's rationality, and which participates in the rational plan that underlies everything. It is here that Hegel emphasizes the fact that the subject recognizes the object as himself; reason apprehends itself.[56] "The rational subject identifies himself with this larger reason, the rational plan underlying the whole, and as such no longer sees himself as opposed to nature which has itself been made over to be an apt expression of

[55] Cf. *Hegel's Philosophy of Mind: Being Part Three of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences (1830),* trans. by William Wallace and A.V. Miller, Oxford: Clarendon Press, 1971, p. 171.
[56] *Ibidem*, p. 196.

rationality."[57] For Hegel to remain at the level of opposition and antagonistic relations between rational individual and natural determinacy or cultural context is to stay at the level of understanding (*Verstand*) which only discerns between the things and their appearances and not to move forward to reason (*Vernunft*) representing the higher mode of living. In this higher mode of living, the rational subject is conscious of the oppositions and still considers it a necessary step in integrating and cultivating nature but elevates himself above this opposition thereby becoming conscious of the comprehensive unity of reason. And this unity has to be distinguished from the undifferentiated one of *Logic*, for it is a mediated unity. It is mediated through spirit's movement and because of this is fully rational and overarching. This higher unity dissolves any opposition and it is the task of individuals to become conscious of it by continuously self-actualizing their spiritual essence. Only in this manner the embodied spirit can overcome and integrate the contradictions that he inevitably encounters in his particular social, cultural and historical embeddedness and become what he actually is: the free, rational subject.

Bibliography

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Die Vernunft in der Geschichte, Ed. Johannes Hoffmeister, Hamburg: Felix Meiner, 1994.

Elements of the Philosophy of Right, ed. Allen Wood, trans. by Hugh Barr Nisbet, Cambridge University Press, 1991.

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830). Werke 8-10.

The Encyclopaedia Logic: Part I of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences with the Zusätze. Translated by T.F. Geraets, W.A. Suchting, and H.S. Harris. Indianapolis: Hacket, 1991.

Hegel's Philosophy of Nature, Edited and Translated by M.J. Petry, Michael, London: Allen and Unwin, 1970.

Hegel's Philosophy of Mind: Being Part Three of the Encyclopaedia of Philosophical Sciences (1830). Translated by William Wallace and A.V. Miller. Oxford: Clarendon Press, 1971.

*Vorlesungen über die Philosophie des Geistes Berlin 1827/1828.*Edited by Franz Hespe and Burkhard Tuschling, Vorlesungen, vol. 13. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1994.

Lectures on the Philosophy of Spirit 1827-8, trans. Williams, Robert R., New York: Oxford University Press, 2007

Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Eva Moldenhauer: Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970.

Lectures on the Philosophy of World History, Introduction: Reason in History. Translated by H.B. Nisbet, Cambridge University Press, 1975.

[57] Charles Taylor, *Hegel,* Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p. 86.

AGONIA CA EXTAZ: A MURI DIN PREA PLINUL VIEȚII. EMIL CIORAN ŞI EXPERIENȚA METAFIZICĂ A MORȚII[1]

HORIA PĂTRAŞCU

Agony as Entrancement: Dying Out of Too Much Life. Emil Cioran and the Metaphysical Experience of Death. Emil Cioran is a late representative of the philosophy of life, initiated by Wilhelm Dilthey. He is best known for his French work, while many of his theories and ideas exposed in his Romanian articles and books have remained foreign to specialists abroad. Or, as Cioran himself says, all his later ideas are set out in his first books. The analysis of his conceptions of death, agony, suffering and ecstasy - exposed in this first part of his creation – reveals him as a fervent supporter of the philosophy of life that he assimilates from authors as George Simmel, Ludwig Klages, Henri Bergson.

Key words: death, metaphysical experience, suffering, despair, agony, perceptive threshold, entrancement, transfiguration

1. Cele două dimensiuni ale vieții: dincolo şi dincoace de «pragul morții»

Pentru Cioran, înainte să se refere la un act fizic, moartea se referă la un anumit «prag perceptiv» al sensibilității metafizice. De aceea, suicidul nu poate fi *prescris*, după cum nu poate fi nici *proscris* pe temeiul considerentelor morale sau filosofice. Raţiunea este un instrument cu totul inadecvat problemei sinuciderii. Sinuciderile filosofice *nu* dovedesc contrariul. Acestea, atunci când se întâmplă, sunt puneri în practică ale unei anterioare lichidări cu viaţa. Ele nu fac decât să încheie – formal – ceea ce, în conținut, fusese deja încheiat. Nu te sinucizi pentru că nu mai ai nicio raţiune de a trăi, ci pentru că viaţa din tine e atât de *stinsă* încît nu mai poate hrăni nicio raţiune de a trăi. În acest sens, suicidul nu mai este o moarte violentă, ci o moarte naturală.

În psihologia metafizicii cioraniene contează numai acele experienţe care ne fac să atingem «pragul morții». Se întâmplă aşa pentru că abia aceste experienţe ne permit să facem saltul dincolo de dimensiunea aparentă (manifestă) a vieții înspre dimensiunea ei esențială (originară). Moartea desparte şi aici «apele» vieții: trecerea de la viaţă la *viaţă* se face numai prin «încercarea» sau «experienţa»

[1] *Acknowledgements*: Acest articol a fost publicat în cadrul unei perioade de cercetare finanțate de către Programul Operațional Sectorial Dezvoltarea Resurselor Umane prin proiectul „Dezvoltarea capacității de inovare şi creşterea impactului cercetării prin programe post-doctorale POSDRU / 89 / 1.5/S/49944".

inițiatică a morții. Aceasta înseamnă a împinge limitele vieţuirii normale până la o asemenea intensitate încât supravieţuirea însăşi devine problematică, odată cu dezvăluirea «sâmburelui interior al lumii». Moartea nu este doar *terminus*, limita exterioară vieții, capătul ei, ci deopotrivă *climax*, limita interioară a vieții, gradul ei maxim de împlinire. A iubi viața *până la moarte* înseamnă a împinge trăirea şi trăirile ei până la paroxism, până la acel nivel în care viața însăşi devine direct perceptibilă. Dacă individuația este procesul prin care viața s-a separat de ea însăşi – deopotrivă în oameni, în forme şi în stări – atunci, crede Cioran, trebuie să supunem rezultatele acestui proces unei acțiuni inverse de dezindividuare (dezindividualizare). Moartea formelor individuale va coincide cu o irupere a vieții. *Agonia* formelor individuale este un *extaz al vieții*. De câte ori atingi intensitatea maximă a unei trăiri individuale, de atâtea ori «spargi barierele individuației» pentru a face saltul *înapoi*, înspre originile vieții, anterior momentului în care viața s-a separat de ea însăşi în indivizi. Cine cunoaşte privilegiul unor asemenea clipe de extaz, cunoaşte şi îngrozitoarea deprimare de după consumarea ei, când este nevoit să experimenteze în stare de conştiență despărțirea vieții de ea însăşi, revenirea în timp, căderea în timp. Cine a făcut experiența dez-individuării, este obligat să refacă şi experiența individuării. De aici senzațiile de neant, de vid şi de disperare ce îl cuprind pe om când îşi revine dintr-un extaz mistic, muzical sau erotic.[2]

Cel care ajunge prin agonie la extaz şi prin extaz cunoaşte *viața* devenind el însuşi viață, dumnezeu, absolut, îşi va reveni din extaz tot prin agonie, agonia (re)individuării. Cel care a fost pentru o clipă Dumnezeu este nevoit să cadă din nou în timp, să moară în viața unui om oarecare, a unei forme individuale oarecare, suportând rigiditatea unei lumi date în care şi cu care nu poate face nimic. Senzația de neputință în fața «realităților» imediate după sentimentul unei puteri infinite şi absolute este insuportabilă. A nu putea schimba nimic în lume *după* ce întreg universul a stat la îndemâna ta, *după* ce *ai fi putut* crea o altă lume este unul din cele mai dramatice momente ale eroului cioranian. Cum poate exista un «după» al acestor clipe, se întreabă Cioran în mai multe rânduri. Cum poate exista un «după» al ieşirii din timp? Cel care a ieşit din timp la înseşi originile timpului, dincoace de ființă şi neființă, dincoace de început şi sfârşit, dincoace de viață şi moarte, în posibilitatea actuală a vieții ar trebui să poată suspenda un asemenea «după». Cioran consemnează două posibilități. Prima se referă la a rămâne suspendat pe culmi, a muri – fizic – în clipele de extaz, a nu mai supraviețui momentelor de absolut (o asemenea moarte nici nu mai este moarte în sensul propriu al termenului: în sens propriu moartea înseamnă dispariția unei forme individuale, ceea ce nu este cazul pentru că cel care moare pe culmi s-a sustras individuării, este absolut; de asemenea, în sens propriu moartea înseamnă «răcire», retragere a vieții din individ, ceea ce din nou nu este cazul întrucât moartea despre care vorbeşte Cioran este o moarte «la cald», adică moartea celui care se confundă cu viața

[2] Aceste trei căi extatice sunt prezentate pe larg în *Cartea amăgirilor*, p. 136, Ediția princeps – 1936. Ediția citată este pe parcursul acestei lucrări este *Cartea amăgirilor*, Humanitas, Bucureşti, 1991.

însăşi). Cea de-a doua posibilitate – cea mai dorită, dar şi cea mai problematică – se referă la a reuşi să te menţii în acea zonă extatică, a reuşi să o controlezi în aşa fel încât să poţi obţine o transfigurare a acestei lumi sau să poţi crea chiar o altă lume. Aspectul demiurgic al extazului este întotdeauna subliniat de către Cioran în primele sale cărţi. Extazul este îndumnezeire într-un sens diferit : nu înseamnă a te uni cu un Dumnezeu, ci a deveni tu însuţi Dumnezeu. Şi a deveni Dumnezeu într-un înţeles mult mai originar decât poate însemna Dumnezeul *acestei* lumi. A deveni Dumnezeu înseamnă a trece *dincolo* de Dumnezeul acestei lumi, a-l lăsa în urma ta. După cum această lume este doar una din lumile posibile, Dumnezeul acestei lumi este doar o *posibilitate* de Dumnezeu. Extazul demiurgic despre care vorbeşte Cioran te transportă în acea zonă de posibilitate a vieţii în care poţi opera nu doar la nivelul acestei lumi, ci poţi crea alte lumi, lumi noi, lumi necunoscute, lumi neîncepute[3].

În primele sale cărţi (CD, CA), Cioran pare să fie convins că posibilitatea de a *evada* – literalmente – din această lume este reală şi nu iluzorie. Cel care va reuşi acest lucru, va reuşi să se sustragă şi legilor naturii întrucât el se află *dincoace* de natură, în însăşi condiţia ei de posibilitate. El ar putea aboli moartea, vindeca boala, mângâia suferinţele. Sau, pur şi simplu, ar putea distruge şi recrea această lume. Doar că distrugerea acestei lumi nu este simplă. Lumea trebuie să fie adusă în aceeaşi stare agonic-extatică în care viaţa din ea să irupă în întreaga ei plenitudine şi puritate. A pune foc la temeliile lumii înseamnă a-i face pe oameni să trăiască pe culmi, să-şi împingă trăirile până în pragul morţii şi deopotrivă al unei noi vieţi. Lucru dificil întrucât majoritatea oamenilor se complac într-o viaţă «călduţă», mediocră, resemnată. Cum între conştiinţă şi suferinţă există o relaţie intrinsecă, nivelul de conştiinţă nu poate fi ridicat decât prin ridicarea nivelului de suferinţă. A-l aduce pe om în agonie se dovedeşte o metodă eficientă nu doar pe plan individual, ci şi pe plan colectiv. Nu întâmplător *Cartea amăgirilor* şi *Schimbarea la faţă a României* sunt pubicate în acelaşi an (1936): în prima «metoda agonică» este aplicată la individ, în cea de-a doua la o naţiune întreagă. *Solo dolore* este un adagiu al transfigurării (al metamorfozei, al schimbării la faţă, al transformării) atât pentru individualităţi, cât şi pentru colectivităţi.

În epoca în care scrie *Pe culmile disperării*, Cioran este doctorand în psihologie, iar formaţia sa se află la intersecţia dintre Henri Bergson (despre care scrisese teza de licenţă[4] doi ani mai înainte, în 1932) şi Ludwig Klages, filosoful pe

---

[3] „Întâia condiţie a libertăţii noastre: eliberarea de Dumnezeu; nu putem crea nimic fiind creaturi. Până acum n-am făcut decât să compromitem opera creaţiei. Ah! dac-am putea-o distruge! Şi pe ruinele ei, să-nălţăm, ca creatori, paradisul terestru, al doilea paradis, înfrângând păcatul şi durerea şi moartea. Lumea care s-ar naşte şi care ar exista numai *prin noi înşine*…" (*Cartea amăgirilor*, Humanitas, Bucureşti, 1991, pp. 136-137) Cf şi pp. 96-97.

[4] Deşi crezută încă inedită, teza de licenţă a lui Emil Cioran, intitulată *Intuiţionismul contemporan,* a fost publicată în urmă cu peste zece ani, alături de alte texte inedite, în *Hârtia de turnesol* (Editura Saeculum, Sibiu, 2000), cartea unui redutabil interpret al lui

care-l apreciază cel mai mult în perioada sa berlineză. Pentru Henri Bergson conceptul de viaţă trebuie înţeles într-o dublă semnificaţie: de o parte se situează viaţa în ce înseamnă ea obişnuit, banal, încremenit în forme şi îngheţată sub nume, de cealaltă parte avem viaţa în sensul ei de «durată», imposibil de determinat categorial, de «evoluţie creatoare», la care nu avem acces decât printr-o cufundare în propria interioritate, prin intuiţie. Între cele două «dimensiuni» ale vieţii, între «fenomenalul» şi «numenalul» acesteia există o contradicţie, contradicţie revelată prin intermediul *comicului*. Comicul ne face să devenim conştienţi că există o *mecanică placată asupra viului*, că dincolo de aspectul mecanic, repetitiv, rigid al vieţii există «stratul» organic, inovator, fluid al său – nivel revelat la rândul său prin intermediul *graţiei*.

Dacă graţia continuă să ocupe un loc privilegiat în prima carte a lui Cioran, doar asemenănarea prin contrast mai poate aminti comicul. Locul său este luat de către tragic, valoare supremă în axiologia lui Cioran şi criteriu clar de clasificare a sentimentelor şi experienţelor în psihologia sa. Cu toate că pentru Cioran viaţa continuă să aibă aceleaşi dimensiuni ca şi pentru Bergson, modalitatea de transgresare a aparenţelor îngheţate înspre esenţa curgătoare nu o mai reprezintă comicul, ci *tragicul*. Experienţele care ne permit imersiunea în substanţa originară a vieţii sunt repartizate şi clasificate în funcţie de încărcătura lor tragică. Disperarea este, aşa cum o spune şi titlul cărţii, experienţa cea mai tragică, fiind deci plasată în vârful ierarhiei.

«A nu mai putea trăi» este nota definitorie a experienţelor tragice, este numele sub care Cioran aşază un sentiment care provine din trăirea unor experienţe care prin intensitatea lor ne transportă dincolo de «viaţa» însăşi, în aşa-numitul ei «fond originar», în însăşi esenţa acesteia. În *Pe culmile disperării* aceste experienţe apar amintite în trei succesiuni diferite. Într-o primă înşiruire regăsim «singurătatea, iubirea, disperarea, ura» şi, în genere «tot ce lumea asta îmi poate oferi». Într-o a doua înşiruire regăsim «singurătatea, disperarea sau iubirea». În sfârşit, într-o a treia succesiune întâlnim «viaţa, singurătatea, disperarea sau moartea». În definitiv, orice experienţă – trăită cu un maxim de intensitate – te poate împinge dincolo de «viaţă», sau cel puţin dincolo de ceea ce se înţelege în mod curent prin viaţă. Simţi atunci, cum spune Cioran însuşi, că «mori din cauza vieţii», că mori «din prea multă viaţă». Moartea însăşi are, aşa cum am văzut, un dublu sens : a muri înseamnă a trece dincolo de aspectul «fenomenal» al vieţii înspre ceea ce este ea în esenţa ei curgătoare, înspre dimensiunea ei «numenală», inefabilă, nemanifestă. Pe lângă acest sens «metafizic» al morţii, Cioran aruncă în joc chiar explicaţia foarte biologistă a pericolului unei morţi survenite pe fondul unor trăiri foarte intense care consumă brusc întreaga energie vitală.

A nu mai putea supravieţui după aceste experienţe «metafizice» înseamnă a nu mai putea trăi pe planul exterior, obiectiv, spaţial, «gândit» al vieţii după ce ai fost proiectat dincolo de marginile ei, în durată, acolo unde nu există decât

---

Emil Cioran, profesorul şi cercetătorul sibian Ion Dur. Necunoaşterea acestei extrem de valoroase cărţi este datorată tirajului redus în care a fost tipărită.

libertate, noutate permanentă, continuitate şi o deplină actualizare a tuturor conţinuturilor[5]. Atunci când vorbeşte de «prezent», Cioran nu are în minte prezentul transcendent al fiinţei ultime, acel «*nunc stans*», acel «acum» etern, imuabil, sferic, opus în toată tradiţia metafizicii, devenirii, schimbării, alterării. Dacă într-adevăr privilegiază staza temporală a prezentului, el nu îl are în minte pe Aristotel, pe Augustin sau pe Boethius, ci are în minte sensul pe care filosofia lui Bergson îl subliniază. De altfel, chiar şi termenul folosit trimite la Bergson. Cioran preferă să vorbească despre actualitate, despre actualizarea întregului trecut, despre o clipă în care – precum în muzică – întregul trecut şi viitor se actualizează într-o curgere continuă, ale cărei «momente», calitativ diferite, au puterea de a schimba, de a rearanja mereu amintirile şi anticipările, ceea ce a fost şi ceea ce va fi.[6] Sensul transcenderii prezentă în experienţele metafizice luate în discuţie de Cioran nu este dincolo, în afara vieţii şi lumii de faţă, ci dincoace, în interiorul vieţii şi în «sâmburele lăuntric al lumii».

Extazele sunt descrise tot din perspectiva aceluiaşi «prag al morţii»: «N-au avut toţi misticii, după marile extaze, sentimentul că nu mai pot continua să trăiască? Şi ce mai pot aştepta de la lumea aceasta acei care simt dincolo de normal viaţa, singurătatea, disperarea sau moartea?»[7].

Rezumând, putem consemna următoarele înţelesuri ale morţii la Cioran:
1. împietrire, retragere a vieţii, mai întâi în sens propriu de act fizic al morţii, de sfîrşit al vieţii, «moartea la rece», «entropică», căreia Cioran îi opune «moartea la cald, în flăcări», apoi în sensul figurat de «înţelepciune», banalitate, «mecanică», detaşare ca neutralitate, indiferenţa afectivă, «filosofie»; 2. prag maxim al intensităţii stărilor de spirit, a cărui atingere echivalează cu un adevărat «salt metafizic», cu o plonjare în esenţa vieţii; acesta este deopotrivă şi un prag de trecere. În dialectica cioraniană, moartea, în acest al doilea sens al ei, de paroxism al vieţii, al trăirii este direct opus morţii, în primul său înţeles de încremenire sau *răcire* a vieţii. Moartea la cald nu este doar o alternativă a morţii – aşa cum o ştim de obicei, ci deopotrivă o victorie asupra morţii, un triumf al vieţii asupra morţii. Moartea «la cald» este nivelul cel mai de sus al vieţii şi de aceea a muri de o asemenea moarte înseamnă deopotrivă a înfrânge moartea şi, mai ales, a depăşi dihotomia moarte-viaţă şi conflictul dintre ele. Dar înseamnă şi a revivifica lumea, a o re-crea, a anihila caracterul ei rigid, mecanic, banal, «mort» şi a o reîmprospăta

[5] „Sînt experienţe cărora nu le mai poţi supravieţui. După ele, simţi cum orice ai face nu mai poate avea nici o semnificaţie. Căci după ce ai atins limitele vieţii, după ce ai trăit cu exasperare tot ceea ce oferă acele margini periculoase, gestul zilnic şi aspiraţia obişnuită îşi pierd orice farmec şi orice seducţie" (*Pe culmile disperării*, Humanitas, Bucureşti, 1990, p. 12).

[6] „Paroxismul interiorităţii şi al trăirii te duce în regiunea unde primejdia este absolută, deoarece existenţa care îşi actualizează în trăire rădăcinile ei cu o conştiinţă încordată nu poate decît să se nege pe ea însăşi. Viaţa este prea limitată şi prea fragmentară pentru a rezista la mari tensiuni" (*Pe culmile disperării*, ed. cit., p. 14).

[7] *Ibidem*, p. 12.

imersând-o în izvoarele prime ale vieţii. Iar acest lucru nu este posibil – cum altfel – decât prin inducerea morţii în scop terapeutic, prin ceea ce Cioran numeşte «metoda agoniei».

2. Metoda agoniei sau despre aducerea vieţii la Viaţă

În rândurile scrise la aniversarea a 22 de ani[8], Cioran părăseşte registrul teoretizării pentru o demonstraţie «practică». Nu este una obişnuită, una în care ideile generale avansate anterior sunt ilustrate sau verificate printr-un caz particular. Universalul nu se deschide particularului, ci individualului. Mai precis, universalul este acesibil acelui individ care a trăit până la capăt prin el însuşi experienţele metafizice care-l poartă dincolo de limitele vieţii obişnuite. Saltul acesta de la individual la universal este numit de către Max Scheler ideaţie, iar Cioran se declară adeptul unui asemenea proces nu atât logic sau raţional, cât spiritual. Ce alt exemplu poate fi adus în sprijinul ideilor sale dacă nu exemplul propriu? La absolut nu ai acces decât printr-o experienţă *subiectivă*, personală. Singura formă de expresie adecvată unei asemenea experienţe absolute este confesiunea. Iată datele preliminare ale acestui interludiu efuziv. Filosofia nu mai poate fi concepută decât ca «filosofie lirică», filosofie care exprimă nu idei, ci obsesii, nu raţionamente, ci sentimente metafizice. Nici deducţia, nici inducţia nu sunt permise. Singura operaţie admisibilă este de la individual/singular la universal. Singurul exemplu este exemplul propriu. Singura dovadă este experienţa personală[9].

Cioran recapitulează, numărându-şi rănile, experienţele metafizice semnificative. El este departe de toate, străin şi separat de lume. Este cel care simte că nu mai poate trăi din cauza intensităţii trăirilor sale (temperatura înaltă). În egală măsură, este cel care, prin *suferinţa* sa, dovedeşte că lumea nu are nici un sens, că lumea este absurdă. Dar în mod fundamental este cel care are un contact nemijlocit cu viaţa, viaţă care a turnat în el «toate rezervele ei de negativitate şi otravă». Aceasta este situaţia celui care a stă «*cu un picior dincolo de viaţă*», a celui care a depăşit viaţa şi deopotrivă a păşit în esenţa ei prin febrilitatea extraordinară a trăirilor sale.

Dintr-o perspectivă «termică», viaţa pare să aibă două stări de agregare: una, aflată la o temperatură normală, este disponibilă oamenilor mediocri : este viaţa celor căldicei ; cealaltă, făcută posibilă de temperaturi extreme, este viaţa «celor care trăiesc în regiuni neobişnuite», viaţa oamenilor «cei mai frământaţi, cu un dinamism lăuntric dus la paroxism, care nu pot accepta temperatura obişnuită», oameni care «sunt meniţi prăbuşirii»[10]. Cu toate că această ultimă stare de agregare a vieţii este, din perspectiva primeia – cea trăită la o temperatură «normală» –

[8] *Ibidem*, p. 23.
[9] „Faptul că exist eu dovedeşte că lumea n-are nici un sens. Căci în ce fel pot găsi un sens în frământările unui om infinit dramatic şi nefericit, pentru care totul se reduce în ultimă instanţă la neant şi pentru care legea acestei lumi este suferinţa?" *Ibidem*, p. 20.
[10] *Ibidem*, p. 21.

moarte, ea are proprietatea de a regenera, textual de a «purifica» viaţa din prima sa stare de agregare.

Urmează un lucru foarte interesant. Cioran propune o metodă, pe care o numeşte «metoda agoniei», metodă prin care s-ar rezolva toate problemele vieţii din prima stare de agregare, deci toate problemele sociale, politice, morale etc., tot ceea ce constituie nucleul dur al prezenţei răului în lume[11]. Mândru de marea sa descoperire, Cioran ne spune – mai în glumă, mai în serios – că ea reprezintă însuşi scopul venirii sale pe lume, singura modalitate în care se poate face folositor umanităţii. Metoda agonică înseamnă a provoca o trăire metafizică în rândul acelor oameni «căldicei», a oamenilor mediocri şi meschini. Metafizica capătă în această perspectivă valenţe morale. Cel care ajunge «cu un picior dincolo de viaţă» nu mai poate fi «rău, răzbunător, nerecunoscător sau ipocrit». Imoralitatea este pentru aceia care trăiesc în regiunile temperate ale spiritului. Dacă ar putea fi transmutaţi în regiuni cu temperaturi extreme – nu contează dacă sunt pozitive sau negative –, atunci şi modul lor de viaţă obişnuit s-ar schimba într-un mod radical. Cel care cunoaşte esenţa vieţii nu mai poate trăi la fel ca înainte de a o cunoaşte. Între cele două dimensiuni ale vieţii nu există soluţie de continuitate. Cele două comunică şi se intercondiţionează astfel încât acţionând la un nivel obţinem o reacţie la celălalt nivel. Metafizica regenerează moral, transfigurează, «schimbă la faţă», dă naştere «omului nou».

Pentru a provoca deci o trăire metafizică în rândul oamenilor căldicei este suficient a-i împinge până în «pragul sinuciderii» sau al morţii, a le intensifica viaţa până acolo unde vor simţi «că mor din cauza vieţii». Alchimistul Cioran pretinde că este în posesia ştiinţei *distilării* vieţii: el ar «pune flăcări arzătoare şi insinuante» la rădăcinile acestei lumi, «nu pentru a le distruge, ci pentru a le da altă sevă şi altă căldură. Focul pe care l-aş pune eu acestei lumi n-ar aduce ruine, ci o *transfigurare* cosmică, esenţială»[12]. Aşadar viaţa trebuie adusă într-o altă stare de agregare pentru ca apoi să se recristalizeze, *purificată* în primul rând de mediocrităţi şi de mediocritate. «Metoda agoniei» va reveni şi în alte scrieri cioraniene. Ea constituie în primul rând principiul de *transfigurare* sub care – adunate într-un acelaşi creuzet – soluţiile social-politice, unele contradictorii, sunt transformate într-un elixir al schimbării la faţă a României.

Experienţa morţii ca prag maxim al stărilor sufleteşti şi spirituale este indispensabilă eroului metafizic cioranian, de condiţie tragică. Numai prin ea poate transcende această lume, înspre originile ei – viaţa însăşi – de unde o poate recrea sau crea o altă lume. Experienţa agoniei se converteşte astfel într-o experienţă extatică, într-un «extaz al vieţii». Iar extazul este, după Cioran, demiurgic. A te îndumnezei înseamnă pentru Cioran a deveni Dumnezeu în sensul cel mai propriu

[11] „Vă plîngeţi că oamenii sînt răi, răzbunători, nerecunoscători sau ipocriţi? Vă propun eu metoda agoniei prin care veţi scăpa temporar de toate aceste defecte. Aplicaţi-o fiecărei generaţii şi efectele vor fi imediat vizibile. Poate în felul acesta pot deveni şi eu folositor umanităţii" *Ibidem*, p. 22.

[12] *Ibidem.*

şi cel mai originar al acestui termen. Nu este nicio o îndoială pentru Cioran că prin extaz devii Dumnezeu; problematic este însă să te menţii, să rămâi Dumnezeu. O problemă îndelung discutată în primele două cărţi este privitoare la modul în care poţi să «înveşniceşti clipa», la modul în care poţi să te sustragi revenirii, re-individuării, re-căderii în timp. A reuşi să tai căile de legătură cu lumea din care ai ieşit prin extaz este totuna cu a reuşi să devii pentru tot timpul Dumnezeu. A muri pe culmi înseamnă a părăsi nu doar această lume, ci însăşi condiţia de creatură pentru cea de Creator. În *Cartea amăgirilor*, Cioran visează adesea la o altă modalitate de a rămâne dincolo, una care exclude cu totul moartea – în înţelesul ei obişnuit. Extaticul ar putea să găsească o breşă prin care să se sustragă cu totul lumii acesteia. În urma lui nu ar mai rămâne nici măcar trupul neînsufleţit, «rămăşiţa pământească», ci s-ar evapora cu totul, ar dispărea pur şi simplu. Este moartea cea mai dorită – şi cea mai greu de obţinut – de către acela pentru care «înălţarea la cer» şi «răpirea la cer în trup» îi sunt inaccesibile.

Deşi atât în *Pe culmile disperării*, cât şi în *Cartea amăgirilor*[13] Cioran respinge filosofia şi înţelepciunea tocmai din cauza «temperaturii» lor scăzute, din cauza răcelii şi indiferenţei lor afective, nu putem totuşi să nu amintim că acordându-i o importanţă centrală problemei morţii, Cioran se înscrie în rândul unei îndelungi tradiţii filosofice. Că cel care vrea să cunoască (esenţa, adevărul, viaţa) trebuie să moară sau să ajungă măcar în pragul morţii este o afirmaţie care nu e deloc străină filosofilor – chiar dacă de-a lungul timpului a îmbrăcat sensuri şi nuanţe diferite. Cioran dedică morţii şi sentimentului morţii foarte multe pagini în prima sa carte şi după aceea. Filosofia este şi pentru el un fel de «pregătire pentru moarte». La 22 de ani se considera deja «specialist în problema morţii». Dar nu este acesta un alt fel de a te recunoaşte filosof?

3. Solo dolore[14]. De ce şi pentru ce suferim?

Am văzut că agonia şi extazul sunt intrinsec legate. Experienţa agoniei duce la experienţa extazului. Suferinţa îşi găseşte deci valoarea în această finalitate care o transfigurează. Suferinţa este îndreptăţită doar în această perspectivă în care agonia este metodă şi extazul scop. Suferinţa neagonică şi deci lipsită de potenţial extatic trebuie respinsă ca fiind «mortală» în primul sens al morţii, acela de retragere, de diminuare sau de anihilare a vieţii. Dimpotrivă, suferinţa trebuie să fie admisă ca o cale demnă de urmat doar întrucât potenţează sau augmentează viaţa. Doar o asemenea suferinţă este acceptabilă şi recomandabilă în axiologia cioraniană. Suferinţa trebuie să provină din şi să fie condusă de o iubire de viaţă exasperată şi contrariată.

Filosof vitalist, adept al intuiţionismului, Cioran nu va pune niciodată în discuţie supremaţia valorii vieţii. Singurul mod în care omul se poate raporta la această valoare este iubirea. Viaţa nu poate fi decât iubită. A urî viaţa ne spune

[13] Aici există o secţiune intitulată chiar *Despărţirea de filosofie*, pp. 161-166.
[14] Sintagma apare în *Cartea amăgirilor*, p. 191.

Cioran în mai multe rânduri este «cea mai mare crimă». Ce rol joacă deci suferința şi cum se acordă valoarea acesteia cu valoarea supremă a vieții? Cum se împacă iubirea vieții cu primatul experienței suferinței, cu imperativul de inspirație lutheriană «solo dolore»[15]?

Pentru a înțelege acest lucru trebuie să aducem în discuție câteva din ideile antropologiei filosofice cioraniene, ce datorează mult ideilor lui Ludwig Klages. Potrivit acestei antropologii, manifestându-se, omul cunoaşte un proces de îndepărtare continuă de viață. În măsura în care devine conştient de viață, omul se separă de ea. Contrar lui Max Scheler, Cioran crede că antinomia spirit-viață nu este originară, ci dobândită. Cele două nu sunt ireductibile, ci pot comunica şi astfel se pot chiar reîntâlni.[16] Spiritul s-a născut din viață, mai precis dintr-un minus de viață, din «golurile vieții», din deficiențele ei.[17] În stare naivă – stare pe care o mai putem întâlni în ipostaza copilului şi a primitivului – omul este cufundat în conținuturile irației ale vieții, omul este «asimilat în existență». «Asimilarea în existență» lasă însă tot mai mult loc «dualizării». Din cauza unei «deficiențe vitale» între om şi viață apare şi se cască tot mai mult un gol pe care acesta încearcă să-l acopere prin tot felul de mijloace de supraviețuire sau să-l depăşească printr-un salt. De o parte tehnica[18], de cealaltă metafizica. Ambele însă ne spun că omul este un «animal indirect». Expresie a vieții, dar deopotrivă transcendent vieții în ale cărui conținuturi irației ar dori totuşi să se reintegreze, omul conştient este o ființă tragică, o ființă care suferă. Condiția sa ontologică este suferința, semnul sub care stă este tragedia.

În acest fel se împacă în filosofia cioraniană iubirea de viață cu imperativul *solo dolore*. În acest fel se explică de ce la extaz nu se poate ajunge decât prin agonie, prin suferință, şi nu prin experiențe afective pozitive. Orice fel de a suferi poate deveni o experiență metafizică dacă atinge o intensitate maximă a trăirii, acel «prag al morții». «Durerea» trebuie împinsă până la punctul maxim, până când simți că «mori de durere». Abia de la acest prag se poate pune problema seninătății sau a fericirii. Culmile disperării se convertesc în culmi ale beatitudinii. Câteva exemple ale suferinței vor ocupa constant atenția filosofului: insomnia, nefericirea în dragoste, boala, nebunia, tristețea, insatisfacția totală, disperarea. Vor fi respinse ca neputându-

[15] *Cartea amăgirilor*, p. 191.

[16] „Omul se separă de lume, dar acest act de separație este numai un moment în procesul de recâştigare a existenței" (*Antroplogia filosofică*, Pentagon-Dionysos, Craiova, 1991, p. 27).

[17] „Apariția conştiinței n-a fost posibilă decât acolo unde imperialismul vieții a suferit o limitare, unde izbucnirea acesteia a suferit o îngrădire. Ceea ce se numeşte dominarea instinctelor nu are altă semnificație decât aceea a unui minus de viață, a unei deficiențe vitale. Omul este un deficient al vieții" (*Ibidem*, p. 39).

[18] „În urma unui proces (omul) s-a pomenit în fața vieții, într-o dualitate care dac-ar deveni ireductibilă, prăbuşirea omului ar deveni rapidă şi inevitabilă. Întregul ansamblu al tehnicii derivă în find din deficiența vitală a omului, din imposibilitatea unei reacțiuni şi adaptări spontane la viață. Nu tehnica a produs inconsistența vitală a omului, ci acesta a dat naştere tehnicii" (*ibidem*, p. 40).

se ridica la statutul de experienţă metafizică, suferinţa fiind în aceste cazuri scăzută sau vagă: îndoiala[19], melancolia, credinţa. Vor fi considerate ne-metafizice şi ne-tragice: graţia, entuziasmul, sensibilitatea magică, deoarece suferinţa este aici cu totul absentă; cei care trăiesc sub semnul acestor dispoziţii afective dovedesc un contact neîntrerupt cu viaţa, ei sunt exponanţii naivi ai vieţii înseşi.

4. Suferinţa ca experienţă totală a subiectivităţii

Indiferent de motivul care o determină, indiferent de forma în care se întrupează, suferinţa are capacitatea să te transporte dincolo de ţelurile, scopurile şi motivaţiile obişnuite. Aceasta întrucât suferinţa este o experienţă totală a subiectivităţii. Suferinţa te obligă să te cufunzi în tine însuţi ca într-un absolut, să te iei în considerare ca absolut. În pofida prejudecăţii obişnuite care te învaţă că totul este relativ, că tu însuţi nu contezi decât într-o anumită măsură, suferinţa te obligă să-ţi conştientizezi absoluitatea. Suferinţa nu mai poate fi păcălită de măsurile intelectului şi prin aceasta este o experienţă care anulează «dreapta» lui măsură. Suferinţa nu diminuează dacă o raportezi la suferinţele altor oameni sau la suferinţe «mai mari» decât a ta. Pentru o asemenea abordare suferinţa devine pur şi simplu impenetrabilă. De altfel, în privinţa suferinţei, gradele de comparaţie, ierarhizările, clasificările nu mai au nici un sens. Suferinţa *excedează* gândirea şi judecăţile ei. Prin suferinţă ai un acces direct, căci subiectiv, la absolut. De aceea, judecăţile intelectului par cu totul absurde. Sentimentul absurdului provine din incomensurabilitatea suferinţei. Dintr-o dată cel care suferă face o experienţă care contrazice tot ceea ce ştia până atunci, tot ce fusese învăţat, tot ceea ce este raţional şi rezonabil, cuminte şi înţelept. Dintr-o dată cel care suferă află că este *singur* în mod absolut şi că în această singurătate suferindă «mângîierile filosofiei» sau ale raţiunii sau ale înţelepciunii nu consolează şi nu alină nimic. Prin suferinţă înţelegi că orice comparaţie este absurdă. Este absurd să-i spui unui om care suferă că, pentru a suferi mai puţin, ar trebui să se gândească la alţi oameni care suferă, unii poate chiar mai mult decât el. Judecata este incompatibilă cu suferinţa, iar gândirea se dovedeşte a fi incompatibilă cu viaţa. Suferinţa iovică poate sta oricând drept chezăşie a unei asemenea incompatibilităţi.[20] «Eu gândesc» este înlocuit de către

[19] De aceea Cioran nu poate fi considerat sub nicio formă sceptic. De altfel Cioran dă glas multor diatribe împotriva scepticismului pentru a ne convinge că scepticismul nu a fost niciodată o opţiune luată în calcul de Cioran, cel puţin în prima sa perioadă de creaţie, „perioada românească".

[20] „Nu există măsură obiectivă, deoarece ea nu se măsoară după excitaţia exterioară sau indispoziţia locală a organismului, ci după modul în care suferinţa este simţită şi reflectată în conştiinţă. Or, din acest punct de vedere, ierarhizarea este imposibilă. Fiecare om rămîne cu suferinţa lui, pe care o crede absolută şi nelimitată. Şi dacă ne-am gîndi la cît a suferit lumea pînă acum, la agoniile cele mai teribile şi la chinurile cele mai complicate, la morţile cele mai crunte şi la cea mai dureroasă părăsire, la toţi ciumaţii, la toţi cei arşi de vii sau stinşi de foame, cu cît suferinţa noastră ar fi mai redusă? Pe nimeni nu-l poate mîngîia în agonie gîndul că toţi sînt muritori, precum în suferinţă nimeni nu va găsi o consolare în suferinţa trecută sau prezentă a altora. Căci în această lume organic insuficientă şi

Cioran prin «eu sufăr». Experienţa suferinţei presupune existenţa unui eu care suferă. Prin suferinţă am acces la certitudinea absolută a subiectivităţii proprii, a existenţei mele. *Sufăr, deci exist*.

Suferinţa este *intersecţia* dintre viaţă şi moarte, prin suferinţă – în orice modalitate s-ar manifesta, omul află că moartea este imanentă vieţii. Fie că suferă din cauza unei boli sau din dragoste, fie că suferă din cauza insomniilor repetate sau din cauza insatisfacţiei totale, fie că suferă din cauza tristeţii sau din cauza disperării – suferinţa îl face pe om să depăşească ordinea comună a vieţii şi a lumii. În primul rând, suferinţa afectează într-un mod brutal sentimentul pe care această ordine se întemeiază: *sentimentul eternităţii vieţii*. Omul naiv are un sentiment natural al eternităţii: el însuşi se consideră nemuritor, iar lumea în care se găseşte o crede imuabilă. Omul naiv are o percepţie *statică* a timpului. Suferinţa revelează dimensiunea schimbătoare, dinamică, mişcătoare şi prin această aneantizatoare a timpului. Suferinţa ne face să înţelegem că moartea nu este nici dincolo de viaţă, nici la «sfârşitul» vieţii, ci că este prezentă în chiar interiorul cel mai adânc al vieţii, că viaţa însăşi este moarte. Omul care suferă, omul tragic ştie că viaţa lui e un fel de moarte, că viaţa în puritatea şi plenitudinea ei este dincolo de el. Sensul transcenderii este a anihila acest «dincolo», a reveni în imanentismul vieţii, a reveni la viaţă.

Suferinţa provoacă un apocalips al lumii ştiute, cu ordinea, formele şi «raţiunile» ei, lăsând în loc sentimentul, cu totul bergsonian, al „fluidităţii" proprii, fuga de formă şi de cristalizare, haosul lăuntric. Suferinţa face posibilă o experienţă subiectivă atât de profundă încât echivalează cu o experienţă a fiinţei. Eul devine atunci însăşi epifania fiinţei, singura modalitate de acces la esenţele ultime ale realităţii.[21]

Suferinţa anulează orice sens posibil al vieţii. Pentru cel care prin suferinţă ajunge să cunoască absolutul vieţii, nu mai poate exista nici un sens al acesteia, căci problematica sensului vieţii ţine de gândirea conceptuală (care operează cu sensuri, scopuri, cauze, efecte, motive etc.). Această problematică nu mai poate fi acceptată de către cel care, depăşind atât gândirea conceptuală, cât şi «viaţa» conformă ei, plonjează – intuitiv – în adâncimile iraţionale, tumultuoase, haotice

---

fragmentară, individul este pornit să trăiască în mod integral, dorind să facă din existenţa lui un absolut. Orice existenţă subiectivă este un absolut pentru sine însăşi. Din acest motiv, fiecare om trăieşte ca şi cum ar fi centrul universului sau centrul istoriei, şi atunci cum să nu fie suferinţa un absolut? Nu pot înţelege suferinţa altuia pentru a o diminua prin aceasta pe a mea. Comparaţiile în asemenea cazuri n-au nici un sens, deoarece suferinţa este o stare de singurătate interioară, în care nimic din afară nu poate ajuta" (*Pe culmile disperării*, ed. cit., pp. 16-17).

[21] „Este în mine atîta confuzie, zăpăceală şi haos, încît nu ştiu cum un suflet omenesc poate să le suporte. Tot ce vreţi găsiţi în mine, absolut tot. Sînt o fiinţă rămasă de la începutul lumii, în care elementele nu s-au cristalizat şi în care haosul iniţial îşi joacă încă nebunia şi învolburarea lui. Eu sînt contradicţia absolută, paroxismul antinomiilor şi limita încordărilor; în mine totul e posibil, căci eu sînt omul care voi rîde în clipa supremă, în faţa neantului absolut, voi rîde în agonia finală, în clipa ultimei tristeţi" *Ibidem*, pp. 133-134.

ale Vieţii. Glumind puţin, putem spune că suferinţa de care vorbeşte Cioran este trambulina de pe care se realizează *orice* salt metafizic în esenţa vieţii.

5. Absurdul şi limbajul suferinţei

«Pasiunea absurdului» ia naştere din conflictul din nevoia de exprimare – existentă în experienţa suferinţei – şi imposibilitatea exprimării suferinţei. Limbajul aparţine unei lumi în care nu există suferinţă, limbajul ţine de o ordine geometrică în care dezordinea pe care o aduce suferinţa nu are ce căuta. Limbajul este incompatibil cu suferinţa, limbajul recuză exprimarea suferinţei. Limbajul este al gândirii, suferinţa este a spiritului. Spiritul excede gândirea, suferinţa excede limbajul. Pe de altă parte cel care suferă simte o nevoie acută de a-şi exprima suferinţa, de a o exterioriza. Exteriorizarea suferinţei este o uşurare a suferinţei. Manifestările organice ale acestei tendinţe de exteriorizare sunt plânsul, strigătul, geamătul, încleştarea dinţilor şi a pumnilor. Limbajul non-verbal pare să fie singurul «limbaj» admis de experienţa suferinţei. Când suferinţa se transpune totuşi în limbaj verbal, rezultatul va fi lirismul, «filosofia lirică», acea filosofie care acceptă să aşeze în ordinea geometrică a limbajului dezordinea inimii, impusă de suferinţă.

Absurdul cioranian nu provine nici dintr-o trăire a neputinţei de a răspunde la întrebările pe care totuşi raţiunea nu încetează să şi le pună, aşa cum se întâmplă la Camus, nici din sentimentul unei incomunicabilităţi funciare, a unei însingurări ontologice, aşa cum crede Ionescu. Pentru Cioran absurdul este mai curând o experienţă de tip apofatic, adică încercarea de a exprima ceea ce este dincolo de expresie, încercarea de a gândi ceea ce este de negândit sau dincolo de mijloacele rostirii.[22] Absurdul provine din experienţa celui căruia «nu-i mai rămân decât motive nemotivate spre a trăi».

Exprimarea este singura modalitate de salvare dintr-o experienţă-limită ce ameninţă să te aneantizeze. Dar pentru că exprimarea este deopotrivă falsificare, intrarea în domeniul distincţiilor, categoriilor, conceptelor, nu-ţi rămâne decât absurdul ca formă de expresie. Fiindcă la un anumit punct al ei experienţa inefabilă a suferinţei devine insuportabilă, ea va trebui obiectivată, exteriorizată, exprimată şi prin aceasta de-tensionată, dar şi – în mod fatal – falsificată. Absurdul este tocmai eschiva în faţa unei asemenea fatalităţi. Neputând nici să se exprime nici să nu se exprime, celui care a depăşit lumea la care acces un «eu cugetător» înspre rădăcinile ei iraţionale – accesibile «eului suferitor/pătimitor» – nu-i rămâne decât să constate conflictul insolubil dintre viaţă şi Viaţă, dintre gândire şi spirit, dintre intuiţie şi deducţie şi să-l expună ca atare. Pasiunea absurdului va însemna să te

[22] „Nu există argumente pentru a trăi. Acela care a ajuns la limită mai poate umbla cu argumente, cu cauze, efecte, consideraţii morale etc.? Evident, nu. (...) Cînd toate idealurile curente, moral, estetic, religios, social etc. …, nu mai pot direcţiona viaţa şi nu-i pot determina o finalitate, atunci cum se mai poate menţine viaţa spre a nu deveni neant? Numai printr-o legare de absurd, prin iubirea inutilului absolut, adică a ceva care nu poate lua o consistenţă, dar care, prin ficţiunea lui, poate să stimuleze o iluzie de viaţă" *Ibidem*, p. 14.

exprimi în contradicții şi în paradoxe care au darul de a «cuprinde» ceea ce excede gândirea şi limbajul ei. Dacă cel care face o asemenea experiență are să răspundă la o întrebarea rațională «pentru ce trăieşte?» (care este sensul vieții), va răspunde: «Trăiesc pentru că munții nu rîd şi viermii nu cîntă».[23]

În încheierea excursului său despre «pasiunea absurdului», Cioran schițează o teorie a spiritului, teorie căreia îi va rămâne de altfel fidel toată viața. Conform acestei teorii spiritul – sau, în alte formulări, conştiința – ia naştere ca urmare a unei rupturi dramatice şi ireversibile față de «viață», mai precis față de un flux inocent, spontan, natural şi grațios al vieții. Până la spirit omul a cunoscut o stare paradisiacă în care era consubstanțial vieții, integrat cu totul în ea, indistinct de ea. În această pace primordială se întâmplă să survină un eveniment catastrofal asociat apariției spiritului sau conştiinței. Nu se ştie ce anume a determinat un asemenea eveniment de proporții cosmice. În descrierea acestuia, Cioran foloseşte termenii consacrați în teologia creştină a căderii. Va vorbi despre cădere sau prăbuşire, despre căderea în timp, despre blestem, despre moarte, boală, despre pedeapsă. Deopotrivă, va asocia spiritul unei măreții tragice, părtaş atât la stigmat cât şi la grație, damnat şi ales, grotesc şi deopotrivă sublim.

Spiritul nu face concesii: omul nu mai poate fi om decât dacă posedă spirit. În acelaşi timp, spiritul este o «achiziție catastrofală». Nu-ți rămîne decât să te consolezi, pascalian, cu «nenorocirea de mare senior».[24] Spiritul însuşi este o boală, aşadar a fi înzestrat cu spirit înseamnă a suferi. Experiențele afective se măsoară şi se clasifică după prezența şi intensitatea suferinței înțeleasă la rândul ei ca «prag de trecere», ca moarte. Se poate spune despre cel care suferă că – într-un fel sau altul – *trăieşte moartea*.

Cioran va dezbate mai multe feluri de a suferi şi deci mai multe feluri de a muri. Un loc aparte în economia suferinței îl joacă experiența *insomniei*. Asemănătoare cu experiența extazului prin capacitatea sa de a esențializa şi de a purifica, de a reduce multiplicitatea şi diversitatea lumii la unitatea unei „melodii interioare", dar diferită totuşi de extaz prin prezența unui regret atât de nedefinit încât te lasă să te gândeşti că pierderea este infinită, insomnia te ispiteşte să recurgi la „renunțarea supremă", să te sinucizi în căutarea uitării adusă – pentru ceilalți, nu însă şi pentru tine – de somn. *A nu putea iubi.* Comuniunea sau contopirea amoroasă sparge „barierele individuației" şi îți deschide calea către universal prin mijlocirea singularității persoanei iubite; în acest sens sărutul se dovedeşte o veritabilă experiență metafizică întrucât te pune în contact cu „esența intimă a

[23] *Ibidem*, p. 15.

[24] „Nimeni nu este însă încîntat, în fondul ființei lui, de această achiziție catastrofală pentru viață care este spiritul. Şi cum să fii încîntat de această viață fără farmec, fără naivitate şi fără spontaneitate? Prezența spiritului indică totdeauna un minus de viață, multă singurătate şi suferință îndelungată. Cine vorbeşte de salvarea prin spirit? Nu este absolut deloc adevărat că trăirea în planul imanent al vieții ar fi fost o trăire anxioasă, din care omul a ieşit prin spirit. Dimpotrivă, este cu mult mai adevărat că prin spirit s-a cîştigat un dezechilibru, o anxietate, dar şi o grandoare" *Ibidem*, p. 19.

vieţii”.[25] Singurele sinucideri autentice sunt cele care au ca motivaţie iubirea. Suferinţa din iubire poate avea o încărcătură tragică ce dinamitează limitele obişnuite ale personalităţii. Ceea ce o face să fie o experienţă metafizică nu este atât respingerea iubirii, neîmpărtăşirea sau înşelarea dragostei – motive constante pentru suferinţa din dragoste obişnuită – ci incapacitatea de a iubi, incapacitate rezultată la rândul ei din lipsa naivităţii – condiţie necesară a iubirii. Cu toate că psihologul metafizician Cioran înţelege foarte bine „mecanismul” iubirii – sau poate tocmai de aceea – nu-l poate face să funcţioneze şi în cazul său. Salvarea prin iubire este o promisiune pe cât de seducătoare, pe atât de imposibilă pentru cel bolnav de spirit. Marea promisiune a iubirii constă în a se pretinde o experienţă metafizică *pozitivă*. Altfel spus, iubirea promite să ducă la o depăşire a tărâmului aparenţelor şi a „barierelor individuaţiei” înspre esenţialitate şi comuniune. Promite să suspende neantul temporalităţii şi să instaureze domnia clipei, a prezentului, deci a fiinţei. Iubirea pare aşadar o intrare în substratul metafizic al timpului, în clipă. Multe din rândurile scrise de Cioran despre iubire în prima sa carte lasă impresia că ia în serios această posibilitate de experienţă metafizică *pozitivă*. Merge până acolo încât să considere iubirea dintre bărbat şi femeie forma orginară a oricărei alte iubiri. Iubirea de Dumnezeu, de natură, de artă sunt forme derivate şi deviate din această formă orginară. Entuziasmul însuşi, pentru care Cioran are o deplină admiraţie, este iubire desexualizată. Nu credinţa în Dumnezeu sau iubirea Lui, nici aspiraţia spre Unul, nici dorul romantic de refacere a unităţii primordiale sunt mai „originare” şi nici mai „valoroase” decât iubirea dintre bărbat şi femeie.[26] Cioran refuză să (des)considere iubirea dintre bărbat şi femeie – în buna tradiţie metafizică – drept un exemplu de iluzie efemeră, drept o înşelătorie sau orbire pusă la cale şi pusă în slujba perpetuării speciei. La cei 22 de ani ai săi Cioran îl contrazice pe Schopenhauer într-unul din punctele esenţiale ale doctrinei sale.[27] Cu atât mai puţin iubirea are valoarea instrumentală sau relativă pe care i-o conferea Platon.

Această cale se dovedeşte însă impracticabilă pentru aceia care au apucat deja „pe căile spiritului”, căci în psihologia metafizică cioraniană sentimentul opus iubirii nu este ura, ci *tristeţea*. Acela care nu are acces la eternitatea clipei experiată prin iubire încearcă – în mod disperat şi imposibil – să o atingă prin trăirea în prezentul hedonic. *Carpe diem* devine deviza aceluia care nu are suficientă

[25] „Existenţial şi ontologic, sărutul te apropie mai mult de esenţa intimă a vieţii decît o reflexiune îndelungată şi complicată. Căci nu prin forme şi categorii se ajunge la realităţile esenţiale. Şi dacă ajungi la acestea în mod *inconştient şi naiv*, ai pierdut ceva? Numai cînd eşti conştient simţi cît ai pierdut. Nu cred ca esenţa şi intimitatea vieţii să fi rămas un bun pierdut pentru aceia care nu s-au aventurat pe *căile spiritului*” *Ibidem*, p. 130.

[26] „Fericiţi sînt aceia care pot trăi în moment, care pot trăi prezentul absolut, pe care nu-i interesează decît beatitudinea clipei şi încîntarea pentru veşnica prezenţă şi eterna actualitate a lucrurilor. Şi nu se atinge în iubire absolutul momentului? Nu este inconştienţa din iubire adevărata trăire a clipei? Nu depăşeşte adevărata iubire temporalitatea?” *Ibidem*, p. 136.

[27] După cum ştim, mai târziu se va dezice de acest elogiu pe care-l face iubirii, deşi pasionalitatea sa îi este dată din nou la iveală de un episod biografic târziu, e vorba de relaţia amoroasă cu Friedgard Thoma.

naivitate pentru a trece *prin iubire* dincolo de timp. Acesta nu mai poate pătrunde în regnul ființei – al lui *nunc stans* – decât prin donjuanism, hedonism sau viciu. Pătrundere iluzorie, surogat metafizic, „mântuire de mântuială". Oricum, donjuanismul este obligatoriu pentru cel care se află pe căile disperării: cel care pierzându-şi naivitatea nu mai poate iubi o singură femeie, trebuie să le iubească pe toate. (Se înțelege de aici că disperat nu poate fi decât bărbatul, căile spiritului sunt rezervate numai pentru partea bărbătească.) Numai „înțeleptul", adică acela care – nefiind nici naiv, nici disperat – candidează la poziția de imbecil, poate recomanda „uciderea dorinței". Uciderea dorinței este în cazul oamenilor naivi imposibilă, iar în cazul celor aflați pe căile spiritului inacceptabilă. Unii se află într-o solidaritate intimă cu viața, care este "oarbă, irațională", ceilalți ştiu că uciderea dorinței nu poate fi cerută decât în numele unui adevăr unic. Dar ei mai ştiu şi că un asemenea adevăr, adevărul singular, adevărul absolut nu există, încât efortul înțelepciunii – care numai un asemenea adevăr urmăreşte – este oricum zadarnic: există doar o pluralitate de adevăruri a căror savoare este dată de neliniştea şi vitalitatea din care provin.[28] *Presentimentul nebuniei.* Apare ca urmare a experiențelor «mari şi capitale». Greu de definit, presentimentul nebuniei numeşte senzația pierderii individualității într-un universal omogen. Nu este acest lucru de dorit, se întreabă Cioran, mirându-se şi el de ce îl găseşte atât de îngrozitor. Nu e nebunia o formă de extaz, o cufundare totală în «conținuturile iraționale ale vieții», o trăire într-un prezent continuu al *duratei*, nu este nebunia realizarea unei filosofii bergsoniano-cioraniene ca mod de viață? În fața unei asemenea întrebări, Cioran preferă să dea un răspuns ocolit, compus cu multă precauție. Într-adevăr, urmarea a tot ce s-a spus până acum ar fi că scufundarea în irațional este țelul spre care tinde metafizicianul din *Pe culmile disperării*. Dar cu toate că nebunia poate fi ceva de dorit, te îngrozeşte presentimentul nu atât al nebuniei cât al momentelor de luciditate în care îți dai seama că eşti nebun. Un alt motiv invocat pentru groaza de nebunie este acela că nebunii nu sunt în genere *veseli*, semn că nebunia lor nu este adecvată finalității extazului, singurul de dorit şi singurul care justifică orice suferință, inclusiv suferința descătuşată în nebunie. Cioran distinge două forme de nebunie: o nebunie tristă şi o nebunie veselă şi, dacă ar fi să o aleagă pe cea care i se potriveşte cel mai bine, nu ar ezita niciun moment: ar alege-o pe cea care să-i permită să râdă de dimineața până seara, fără obsesii şi fără probleme. Cum nu e deloc sigur că o asemenea stare de nebunie veselă este permanentă, ba chiar dimpotrivă, accesele de bună dispoziție fiind urmate de grave şi insuportabile crize depresive, Cioran respinge acest «extaz luminos», opunându-i însă propria sa dorință de ieşire din sine: «Aş vrea însă o baie de lumină caldă care să răsară din mine şi să transfigureze întreaga lume, o baie care să nu semene încordării din

[28] „Apreciez numai adevărurile vitale, organice şi spermatice, fiindcă ştiu că nu există adevăr, ci numai adevăruri vii, fructe ale neliniştii noastre. Toți oamenii care gîndesc viu au dreptate, deoarece nu există argumente hotărîtoare împotriva lor. Şi chiar dacă ar fi, ele nu pot fi doborîte decît prin uzare. Că mai sînt oameni care caută adevărul, nu pot avea decît regrete. Sau înțelepții n-au înțeles nici acum că adevărul nu poate să existe?" *Ibidem*, p. 136.

extaz, ci să păstreze un calm de eternitate luminoasă. Departe de concentrarea extazului, ea să se asemene cu uşurinţa graţiei şi cu căldura zîmbetului. Întreaga lume să plutească în acest vis de lumină, în această încîntare de transparenţă şi imaterialitate. Să nu mai existe obstacol şi materie, formă şi margini. Şi într-un asemenea cadru să mor de lumină»[29]. Termenul «graţie» nu e deloc întâmplător, el este unul din termenii cheie folosiţi de Bergson. Extazul pe care tânărul Cioran şi-l doreşte nu are nimic în comun cu extazele vreunei sfinte spaniole, ci este un extaz bergsonian, descris aproape în aceiaşi termeni folosiţi de către celebrul autor al *Evoluţiei creatoare*.

6. Renunţarea – soluţie iluzorie sau impracticabilă

Deşi secţiunea dedicată renunţării în *Pe culmile disperării* se deschide printr-o trimitere explicită la Buddha, Cioran aminteşte imediat şi versiunea creştină a renunţării. Indiferent de formele în care se întrupează – despărţite de continente şi de milenii – renunţarea este un tip de experienţă sau mai curând rezultatul unor experienţe lăuntrice care ele abia prezintă un mai mare interes decât experienţa propriu-zisă, obiectivă, a renunţării.

Altfel spus, renunţarea este o «expresie», o obiectivare, o exteriorizare a unor procese lăuntrice. Dar Cioran ne lasă să înţelegem că orice exteriorizare este sortită să dea greş, să cadă *pe lângă* ceea ce încearcă să manifeste sau să exprime, iar renunţarea – renunţarea ca *act* – nu face excepţie de la această regulă. Renunţarea este o asemenea intervenţie intelectuală în miezul experienţelor metafizice, o încercare «disperată» de a organiza haosul non-intelectual al acestor experienţe. Renunţarea – aşa cum este ea prescrisă, recomandată, normată de religii precum creştinismul şi budismul – nu e decât nebunie organizată.[30]

Deşi îi atrage atenţia ca rezultat al « unei îndelungi dureri », renunţarea este respinsă de Cioran din trei perspective diferite.

Un prim motiv pentru care Cioran respinge renunţarea în versiunea ei clasică este că permite contaminarea suferinţei cu orgoliul. Deşi provine din *suferinţă*, în timp autenticitatea suferinţei diminuează lăsând locul manifestării orgoliului şi disprețului. Făcută cu poză şi cu zgomot, renunţarea aceasta este o renunţare «răz-bunătoare» al cărei obiect sunt plăcerile şi voluptăţile celorlalţi oameni prinşi de farmecul iluzoriu al lumii. Renunţarea are două surse: conştiinţa efemerităţii tuturor lucrurilor şi dorinţa de eliberare de sub spectrul «naşterii, bătrâneţii şi morţii». Or, tocmai orgoliul şi disprețul cu care sunt privite plăcerile comune ale lumii zădărnicesc tendinţa spre eliberare şi lasă procesul renunţării la jumătatea drumului. Budismul şi creştinismul rămân pe piscurile orgoliului înălţat de sufe-

[29] *Ibidem*, p. 31.

[30] „Gîndul renunţării este atît de amar, încît este de mirare cum omul a ajuns să-l conceapă. Cine n-a simţit în momentele de amărăciune şi de tristeţe un fior rece prin tot corpul, o senzaţie de părăsire şi de ineluctabil, de moarte cosmică şi de neant individual, de vid subiectiv şi nelinişte inexplicabilă, acela nu cunoaşte preliminariile groaznice ale renunţării, rezultate ale unei îndelungi dureri” *Ibidem*, p. 125.

rință, de unde privesc cu invidie şi răzbunare la cei rămaşi jos. «Budismul şi creştinismul sînt o răzbunare şi o invidie a suferinzilor». Pentru a fi completă, încheiată, renunțarea ar trebui să fie însoțită de o suspendare a judecății: cei care nu renunță, aceia prinşi de mrejele iluzorii ale lumii se află pe acelaşi plan, nu sunt cu nimic mai prejos decât aceia care au renunțat. Piscul unui munte precum cel al renunțării, se consideră a fi fost cucerit doar dacă a fost şi coborât: renunțarea este completă abia după ce valoarea suferinței – originea renunțării – este ea însăşi negată, laolaltă cu orice ierarhizare axiologică şi ontologică a lumii.

Un al doilea motiv pentru care renunțarea trebuie respinsă este că se dovedeşte ineficace câtă vreme promisiunea eliberării conținută în ea rămâne mereu neîmplinită. Pustnicii mor la fel ca şi laicii, ceea ce înseamnă că «eliberarea de moarte» este doar un cuvânt gol.[31] Dar nici de viață nu se pot elibera câtă vreme schimbă un tip de iluzii pe un altul.[32]

În sfârşit, cel de-al treilea motiv pentru care renunțarea este nerecomandabilă ține mai curând de rațiuni topografice şi climaterice: în zilele noastre şi în ținuturile noastre e greu de găsit un deşert în care să ne retragem.[33] Nu-ți rămâne la dispoziție decât pustiul lăuntric care dacă s-ar materializa «ne-ar copleşi prin imensitatea lui». Orice materializare a ceva lăuntric ține mai curând de efortul Danaidelor de a umple un vas fără fund. Omului modern nu îi mai rămâne decât sinuciderea ca modalitate de renunțare. Dar sinuciderea nu este o variantă posibilă, luată serios în calcul de Emil Cioran, cel puțin în perioada «românească» a creației sale.

7. Suferința nu se rezolvă, ci se dizolvă: cele trei tipuri de extaz

Conform *Cărții amăgirilor*, agonia suferinței se rezolvă în trei tipuri de extaz, trei modalități de extaz: extazul muzical, extazul mistic şi extazul erotic. Extazul muzical înseamnă „spargerea oricărei granițe care separă lumea de eu”.[34] Alternativă la extazul mistic, extazul muzical asigură rezolvarea conflictului subiect-obiect, eu-lume prin „reducerea substanței” proprii la „ritm pur”, prin dizolvarea într-un „avânt melodios” şi într-o „caldă şi sonoră comuniune universală”[35].

---

[31] “Din moment ce eu prin renunțare şi singurătate nu pot cîştiga efectiv eternitatea, ci mor ca absolut toți ceilalți, de ce să disprețuiesc şi de ce să numesc calea mea cea adevărată?” *Ibidem*, p. 124.

[32] „Nu recomand nimănui renunțarea, fiindcă gîndul instabilității nu se poate depăşi decît de puțini, în pustie. În deşert, ca şi în societate, instabilitatea lucrurilor ți se oferă cu aceeaşi aromă dureroasă. Cînd te gîndeşti că nimic nu s-a ales de marii singurateci şi că iluziile lor au fost mai mari decît ale celor naivi sau ignoranți!” *Ibidem*, p. 125.

[33] „Dar cum să renunți? Unde să te duci, pentru a nu renunța deodată, deşi numai această renunțare are valoare? În mediul şi clima noastră, nu mai avem avantajul pustiului exterior, ci numai al unuia interior. Nu avem cadrul pentru renunțare. Neputînd sta liberi sub soare, fără alt gînd decît al eternității, cum o să devenim sfinți sub acoperişuri? Este o dramă specific modernă aceea de a nu putea renunța decît prin sinucidere. Dar dacă deşertul nostru lăuntric s-ar materializa, nu ne-ar copleşi imensitatea lui?” *Ibidem*, p. 125.

[34] Emil Cioran, *Cartea amăgirilor*, Humanitas, Bucureşti, 1991, p. 6.

[35] *Ibidem*, p. 7.

Ideea permanentizării extazului prin moarte este imediat evocată. A permanentiza starea extatică devine una din cele mai mari ambiţii ale omului tragic: totul e să nu revii în relativ, să tai căile de legătură cu lumea relativului, să „tragi podul de la mal". Moartea în clipa extazului muzical este moartea cea mai fericită pentru că este, de fapt, o imersiune în „curentul imanent şi organic al vieţii", acolo unde „auzi viaţa"[36]. Bucuria de a muri – şi regretul de a nu muri – le putem întâlni şi în iubire. Faptul că bucuria de a muri există doar în muzică şi în iubire se explică prin faptul că doar în cadrul acestora poţi realiza unicitatea clipelor, ireversibilitatea lor, noutatea lor absolută[37]. Moartea reprezintă o suspendare a clipei, o oprire a clipei sau mai exact o oprire a *trecerii* clipei, o intrare în dimensiunea duratei. „Clipei" i se opune „viaţa de fiecare zi", „existenţa zilnică" – adică timpul spaţializat, „reversibil", „retrăibil". Moartea voluptuoasă este moartea în clipă. Această oprire a clipei trebuie înţeleasă în modul cel mai adecvat pentru a înţelege şi poziţia lui Cioran referitoare la timp şi la eternitate. Nu e vorba cum s-ar putea crede la o primă privire de clasica trecere în domeniul eternităţii prin saltul din dimensiunea clipelor care curg în dimensiunea clipei statornice. Nu e vorba să treci din *nunc fluens* în *nunc stans*, ci mai degrabă invers. Extazul şi moartea extatică se referă mai curând la a reuşi menţinerea în durată, în curgerea ei, în fluiditatea, în continuitatea ei permanent nouă şi înnoitoare. Extazul de care vorbeşte Cioran îl putem înţelege mult mai bine dacă ne gândim la Bergson decât la Boethius. Clipa în care se fixează extaticul lui Cioran nu este ea însăşi stabilă, ci fluidă, evanescentă, în sensul cel mai propriu curgătoare[38].

De acest lucru ne convinge respingerea sfinţeniei ca soluţie a suferinţei[39]. Regretului de a nu muri (şi bucuriei de a muri) îi răspunde o altă stare: fericirea de a *nu* fi sfânt. Sfinţenia este oprire a „cursului vieţii", „stagnare lăuntrică", „încetare

[36] *Ibidem*, p. 8.

[37] Nu sunt acestea şi atributele duratei bergsoniene? Trebuie amintit că epoca în care Cioran scrie *Cartea amăgirilor* este aceeaşi în care se află la Berlin pentru a studia „funcţia gnoseologică a extazului".

[38] „În muzică şi în iubire sunt numai senzaţii unice; cu toată fiinţa îţi dai seama că ele nu se vor mai putea reîntoarce şi regreţi din tot sufletul viaţa de fiecare zi la care vei reveni după ele. (...) În momentul în care am concepe reversibilitatea stării muzicale şi erotice, când ne-am pătrunde organic de ideea unei posibilităţi de retrăire şi când unicitatea ne-ar părea o simplă iluzie, n-am mai putea vorbi de bucuria de a muri, ci am reveni la sentimentul imanenţei morţii în viaţă, care nu face din aceasta decât un drum spre moarte. Ar trebui să cultivăm stările unice, stările pe care nu le mai putem concepe şi simţi ca reversibile, pentru a ne găsi o moarte în voluptăţi" (Emil Cioran, *Cartea amăgirilor*, ed. cit., pp. 8-9).

[39] Premisa saltului „muzical şi erotic în moarte" este dată de suferinţa unei singurătăţi metafizice, rezultate la urma ei din procesul de individuare şi in-formare a vieţii: „Blestemată fie clipa în care viaţa a început să ia o formă şi să se individueze; căci de atunci a început singurătatea fiinţei şi durerea de a fi numai tu, de a fi părăsit. (...) De când viaţa a vrut să fie mai mult decât simplă potenţialitate şi s-a actualizat în indivizi, de atunci s-a născut teama de unicitate şi frica de a fi singur, iar dorinţa fiinţei individuale de a depăşi acest proces nu exprimă decât fuga de singurătate, de singurătatea metafizică, în care te simţi părăsit nu numai în câteva elemente, ci organic şi esenţial, în natura ta" (*Ibidem*, p. 10).

organică”[40]. Dacă în extazul muzical „auzim viaţa”, în sfinţenie ne doare „tăcerea vieţii”[41]. Sfinţenia este „reflux” al vieţii, retragere a vieţii, starea „în care omul continuă a trăi după ce viaţa s-a retras din el, ca o apă dintr-o mare”[42]. Suferinţa nu se rezolvă în/prin sfinţenie sau înţelepciune întrucât nu există soluţii teoretice ale suferinţei şi, după cum am văzut, nu există nici consolări posibile pentru cel care suferă. Sfinţenia nu îndepărtează suferinţa vieţii, ci îndepărtează viaţa şi odată cu ea suferinţa ce îi este proprie. Suferinţa nu-şi găseşte nici o *rezolvare* nici în înţelepciune nici în sfinţenie, întrucât acestea sunt anihilări ale vieţii, ci doar o *dizolvare* în extazul vieţii. Suferinţa nu poate fi recompensată prin sfinţenie, ci prin moarte.[43] E drept că e o „moarte de lumină”, adică „o beatitudine, un extaz”[44] provenit din „regresul” la viaţa „pură” unde totul este „ritm”, „vibraţie” şi „ritm”. Inflexiunile bergsoniene şi intuiţioniste sunt străvezii în descrierile pe care Cioran le face acestor intruziuni extatice în esenţa vieţii. Elementul central al acestor descrieri este *elanul*, termen care revine extrem de des pe parcursul *Cărţii amăgirilor*[45]. Elanul vieţii despre care vorbeşte Cioran este un alt nume al elanului vital. Acest elan este în cel mai înalt creator în aşa fel încît imersiunea în el este de esenţă demiurgică; dansul, ondulaţia, ritmul şi graţia sunt imagini care revin deopotrivă la Cioran şi la Bergson.

8. Cei doi poli ai suferinţei şi cele două feluri de a muri

Suferinţa are doi poli – unul deprimant şi unul excitant. Tentaţia de a te lăsa pradă acţiunii deprimante a suferinţei este una din cele mai puternice tentaţii pe care le poate suferi omul care suferă, omul tragic. A te lăsa pradă acestei tentaţii înseamnă a muri – în sensul negativ al morţii: a muri „la rece”, lăsând viaţa să se retragă din tine, încremenind în resemnare şi în vid lăuntric. Pentru a evita o asemenea cădere, eroul tragic are la îndemână o singură cale, metoda agoniei. Suferinţa trebuie potenţată, augmentată, împinsă la extrem pentru a contrabalansa atracţia polului „deprimant”. Eroismul omului tragic devine manifest, crede Cioran, tocmai în această rezistenţă pe care el o opune atracţiei tristeţii; prin metoda

[40] *Ibidem*, p. 12.
[41] *Ibidem.*
[42] *Ibidem.*
[43] *Ibidem*, p. 13.
[44] *Ibidem.*
[45] Nu mai puţin de 50 de ori. În *Pe culmile disperării* apare de 28 de ori, iar în *Schimbarea la faţă a României* de 20 de ori. Primele patru cărţi ale lui Cioran par să fie scrise dintr-o suflare (în trei ani!) şi stau în siajul unui intuiţionism programatic, din care Cioran îşi propune în două rânduri să facă obiectul unei teze de doctorat. Comparativ, în *Amurgul gândurilor* – carte apărută în 1940, după o „pauză” de trei ani şi care nu scade probabil doar frecvenţa publicării de până atunci, de o carte pe an, ci şi intensitatea influenţei bergsonismului – cuvântul „elan” apare o singură dată, iar în *Îndreptar pătimaş* – scrierea care face trecerea spre perioada franceză de creaţie, exerciţiu stilistic ce se întinde pe perioada a cinci ani şi care a rămas inedită cincizeci de ani – nu-l întâlnim amintit nici măcar o singură dată.

agoniei el îndepărtează tentaţiile morţii prezente în suferinţă printr-o suferinţă şi mai mare. Potenţarea suferinţei nu lasă viaţa să se stingă, să împietrească sub acţiunea constantă şi de-moralizatoare a celuilalt pol al suferinţei. Metoda agoniei nu rămâne o simplă abstracţiune; venind la concret, Cioran prescrie autoflagelarea pentru o asemenea schimbare de proporţii a sensului suferinţei[46]. Rezultat al unui ascetism răsturnat, autoflagelarea prescrisă de Cioran nu este efectuată pentru a te sustrage tentaţiilor vieţii, ci tentaţiilor morţii; nu pentru, ci *împotriva* renunţării; nu pentru a-ţi ucide instinctele, ci pentru a le trezi. Metoda agoniei împinge şi ea suferinţa spre moarte, dar e vorba despre sensul pozitiv al morţii, despre „moartea în flăcări", „la temperaturi înalte", care moarte nu este altceva decât numele apofatic al vieţii înseşi. Moartea ca paroxism al vieţii îndepărtează moartea ca încremenire a vieţii. Atingându-şi apogeul, o asemenea agonie se confundă cu extazul.

O altă „procedură" a auto-torturii „metafizice" (căci nu este ascetică, religioasă) descrisă de Cioran se referă la înfometare. Atracţiei gravitaţionale a tristeţii din suferinţă trebuie i se opună elanul ascensional, forţa levitaţională pe care ni le dau practica înfometării. Tristeţea te trage în jos, înspre pământ, în vreme ce imaterialitatea foamei te înalţă spre ceruri[47]. Tristeţea se converteşte în bucurie, căci „aici încep bucuriile oamenilor trişti: când nu mai sunt ei, când şi-au uitat tristeţile."[48] Tristeţea este într-atât de redutabilă întrucât provine dintr-un „fond de tristeţe" existent în om, fără legătură cu determinantele exterioare, e vorba de „*tristeţea de a fi*, care este adevărata tristeţe metafizică"[49]. Ea provine din „existenţa noastră ca atare, din natura intrinsecă a fiinţei". De aceea a lupta împotriva ei şi împotriva atracţiei pe care o exercită continuu este totuna cu „a lupta împotriva ta însuţi"[50].

Toate acestea culminează în experienţa „confuziei interioare", experienţă a totalităţii şi actualităţii proprii în care stările opuse converg, trec una în alta, se împacă, sunt simultane. Este o *concidentia oppositorum* la nivel afectiv, în care tristeţea, bucuria, disperarea şi exaltarea se contopesc într-un acelaşi tot, lăsându-te să încerci un „extaz al bucuriei şi al tristeţii". Cei doi poli ai suferinţei – deprimant şi excitant – nu se mai opun, ci reuşesc să se contopească într-unul şi acelaşi extaz[51].

---

[46] „Excită toate organele, îmbată-le în dureri noi şi învinge atracţia spre întuneric din suferinţă, cu suferinţe şi mai mari. Un bici poate să scoată dintr-o moarte mai multă viaţă decât nu ştiu câte voluptăţi. (...) O asemenea biciuire se deosebeşte esenţial de autoflagelările ascetice. Ascetul se biciuieşte pentru a scăpa de tentaţiile vieţii; iar noi ca să scăpăm de tentaţiile morţii. Unii o fac pentru renunţare; alţii împotriva renunţării" (*Cartea amăgirilor*, ed. cit., p. 15).

[47] „Trebuie stabilite metodele unei noi asceze, care să nu ne zboare spre Dumnezeu, ci spre propriile înălţimi de care ne-au îndepărtat adâncimile tristeţilor noastre. (...) Dacă tristeţea te atrage înspre pământ, înspre un elementar material, obscur şi adânc, imaterialitatea foamei te aruncă într-un arbitrar total, într-o fantezie şi într-un joc fascinator de planuri, de o iresponsabilitate încântătoare. Ce plăcere să poţi fi atât de sus încât să nu mai poţi gândi nimic; ce voluptăţi rare să poţi uita totul într-o beţie pe culmi şi ce farmec să te părăsească durerile în aceste ascensiuni" (*Ibidem*, p. 20).

[48] *Ibidem*.

[49] *Ibidem*, p. 26.

[50] *Ibidem*.

[51] Cf. *Cartea amăgirilor*, ed. cit., p. 21.

Metoda agoniei este eficientă întrucât dintre toate experienţele posibile, experienţa suferinţei este cea mai „transformatoare". Prin suferinţă omul devine altul întrucât o suferinţă „mare şi durabilă afectează fondul intim al fiinţei". De aceea impunerea suferinţei ca mijloc de transfigurare se poate dovedi oricând deosebit de utilă. Deja amintită în *Pe culmile disperării*, o asemenea proprietate a suferinţei revine în *Cartea amăgirilor* şi reprezintă elementul-cheie al reţetei de transfigurare a poporului român din *Schimbarea la faţă a României*. O ţară mică, precum România, poate fi transfigurată în primul rând prin aducerea populaţiei într-o stare de suferinţă agonizantă[52].

Suferinţa începe, potrivit lui Cioran, de la melancolie, trece prin tristeţe şi culminează în disperare. Plictiseala este cunoscută foarte rar de către omul care suferă întrucât având o viaţă lăuntrică bogată, intensă, trăirile lor nu depind de prezenţa sau absenţa stimulilor externi. Numai oamenii superficiali, cu o viaţă interioară săracă, cunosc plictiseala, pentru că oamenii superficiali nu suferă. Dacă ar suferi, suferinţa le-ar menţine viaţa la cote suficient de înalte încât să nu-i resimtă lipsa sau golurile.[53] De ceva se plictiseşte totuşi şi omul care suferă: de propria lui suferinţă. Diferită faţă de plictiseala obişnuită – provocată de limitarea obiectului (pierderea interesului, uzura, etc) – plictiseala de suferinţă este stârnită de inepuizabilul obiectului său. „A te sătura de inepuizabil, iată sensul plictiselii de suferinţă"[54].

Părăsind planul metafizic/filosofic, Cioran încearcă să răspundă întrebării „de unde provine suferinţa" pe un plan psihologic. De fapt, pe urmele lui Max Scheler, Cioran încearcă să afle ce anume susţine din punct de vedere energetic suferinţa. Cum spiritul – fiind slab – are nevoie de psihic ca de un rezervor energetic, o experienţă spirituală precum cea a suferinţei trebuie să îşi „împrumute" energia tot din domeniul sufletescului. Aşadar întrebarea la care încearcă să răspundă Cioran este „ce ne face să suferim", ce anume „activează" suferinţa metafizică. Răspunsul pe care-l dă pare desprins dintr-o pagină din Freud: „Nu căutăm noi totul, fiindcă am pierdut ceva? O singură fiinţă ne-ar fi putut salva din drumul spre nimic"[55]. Originea „psihică" a suferinţei noastre spirituale este o iubire nemanifestată, nerealizată. Această pierdere susţine energetic saltul spiritual în absolut prin experienţa suferinţei[56].

---

[52] O prefigurare a acestei idei – dezvoltată pe larg în *Schimbarea la faţă...* – o întâlnim deja în Cartea amăgirilor: „Un popor întreg ar putea fi modificat prin suferinţă şi nelinişte, printr-un tremur continuu, chinuitor şi persistent. (...) Dintr-un popor indolent şi sceptic aş scoate foc printr-o teamă, printr-o neliniştire chinuitoare şi o tortură arzătoare" (*Ibidem*, p. 25).

[53] *Ibidem*, p. 30.

[54] *Ibidem*, p. 190.

[55] *Ibidem*, p. 40.

[56] „Care este începutul singurătăţilor noastre dacă nu o iubire care n-a putut să se reverse şi care este hrana acestor singurătăţi dacă nu atâtea iubiri închise numai în noi? Toată dorinţa noastră de absolut, de a deveni dumnezei, demoni sau nebuni, toată ameţeala în căutarea altor veşnicii şi setea după lumi nesfârşite nu s-au născut din atâtea şi atâtea surîsuri, îmbrăţişări şi săruturi neîmpărtăşite şi necunoscute?" *Ibidem.*

Cioran – promotorul unui *nihilism extatic* („negaţiile care nu duc la extaz ... înseamnă că nu şi-au atins adâncimea în care se depăşesc pe ele însele”[57]) diferenţiază extazele, preferându-l pe cel muzical celui erotic. În extazul erotic voluptatea supremă coincide cu încetarea/sfârşitul ei; maximul şi minimul coincid, plenitudinea şi deprimarea. Faţă de acest extaz, cel muzical are avantajul de a prelungi nedefinit apogeul, de a produce o suspendare a clipei, a momentului maxim. De aceea din punct de vedere metafizic, extazul muzical este preferabil celui erotic. De aceea, pus să aleagă între muzică şi femeie este foarte probabil ca eroul metafizic să aleagă muzica[58].

Nihilismul extatic este deopotrivă şi un *nihilism creator*. Negaţia precede afirmaţia, distrugerea creaţia: nefericirea este creatoare. Dacă gândirea se dezvoltă într-un gol de viaţă şi într-un minus de avânt, ea nu poate fi anihilată decât într-un exces de elan. Elanul vital trebuie să fie împins până la paroxism, până acolo unde creează o nouă viaţă. Culmea supremă a elanului vital este să creeze o nouă viaţă şi apoi un nou om[59]. Dar pentru aceasta trebuie să simţi că mori de elan; iar „omul trebuie să moară; să moară omul din noi”[60].

Bibliografie

Emil Cioran, *Pe culmile disperării*, Humanitas, Bucureşti, 1990
Emil Cioran, *Cartea amăgirilor*, Humanitas, Bucureşti, 1991
Emil Cioran, *Antropologia filosofică*, Pentagon – Dionysos, Craiova, 1991
Emil Cioran, *Schimbarea la faţă a României*, Humanitas, Bucureşti, 1993

Ion Dur, *Hârtia de turnesol. Generaţia ’30*, vol. 1, *Emil Cioran – inedit. Teme pentru acasă*, Saeculum, Sibiu, 2000
Sylvie Jaudeau, *Cioran ou le dernier homme*, José Corti, 1990
Gabriel Liiceanu, *Itinerariile unei vieţi: E.M.Cioran*, Humanitas, Bucureşti, 1995

[57] *Ibidem*, p. 61.
[58] *Ibidem*, p. 60.
[59] *Ibidem*, p. 78.
[60] *Ibidem*, p. 79.

IDENTITATE, RECUNOAŞTERE ŞI VIOLENŢĂ DE MASĂ

RADU NECULAU[1]

Identity, Recognition and Mass Violence. The paper proposes a new formula for bridging the gap between psychological explanation and social critique by integrating the superior descriptive capacity of the psychodynamic analysis of crowd behavior into the normative account of identity formation in asymmetrical experiences of moral injury. The conceptual scheme that unlocks the normative potential of crowd psychology is Axel Honneth's theory of recognition, which provides the theoretical standpoint for pursuing a moral explanation of crowd behavior from within the psychologically experienced attitude of social disrespect.

Key words: psychodynamic analysis, crowd psychology, crowd behavior

Manifestările tipice de acţiune violentă de masă întăresc apelul intuitiv al unei distincţii tradiţionale, dar discreditate în psihologia socială, între mulţimea „naturală" sau „spontană" şi cea „artificială" sau „organizată" (Moscovici, 1985). Filosofii susţin că mulţimea artificială poate fi redusă la condiţiile sale socio-economice şi, prin aceasta, explicată în termenii unei producţii de conştiinţă falsă induse sistematic, care subîntinde normativ atitudinile colective ale indivizilor masificaţi. Prin contrast, psihologii pretind că noţiunea de mulţime naturală capturează realitatea empirică a unei dinamici de grup la scară largă şi care ridică o pretenţie justificată de autonomie psihologică. Psihologia socială recentă ne oferă o descriere detaliată convingătoare a tipologiei şi comportamentului colectiv al mulţimii naturale, fără a produce însă o analiză la fel de satisfăcătoare a infrastructurii sale normative. Rezultatul este o explicaţie a „fenomenelor de masă" care depăşeşte cu succes ontologia mistică a puterii şi prejudecăţile ideologice ale psihologiei clasice a mulţimilor (Le Bon, Tarde). Numai că această explicaţie sfârşeşte fie prin a deriva dimensiunea normativă a psihologiei mulţimilor din mecanica impersonală a interacţiunii în interiorul grupului şi a confruntărilor între grupuri (Graumann, 1984; Reicher, 2001), fie prin a dizolva normativitatea în lumea de vis a cunoaşterii şi afectivităţii de grup pre-logice (Rouquette, 1994). Pe de altă parte, filosofia socială critică are o experienţă teoretică lungă şi bogată în transparentizarea mecanismelor normative ale procesului de masificare, mecanisme care generează mulţimi artificiale supuse şi manipulabile. Această experienţă

[1] *Department of Philosophy, University of Windsor, 401 Sunset Avenue, Windsor, ON N9B 3P4, Canada - neculau@uwindsor.ca*

Cercetări filosofico-psihologice, anul IV, nr. 2, p. 87–103, Bucureşti, 2012

include atât eforturile analitice ale primilor reprezentanţi ai Şcolii de la Frankfurt, filosofi precum Adorno şi Horkheimer care explicau masa, asemenea lui Marx şi Lukács, prin referinţă la condiţiile materiale de gândire şi acţiune care falsifică conştiinţa de grup, cât şi „psihanaliza revoluţionară" a lui Federn, Fromm sau Reich, care foloseau teoria freudiană a instinctelor pentru a analiza izomorfismul dintre structurile socio-economice ale puterii şi cele ale personalităţii. Din păcate, tendinţele sociologistice ale teoriei critice timpurii au dus la o explicaţie reducţionistă a psihologiei mulţimilor, ceea ce înseamnă că importantul câştig normativ al analizei reductive a fenomenelor de masă s-a produs prin diminuarea capacităţii sale descriptive. Teoria critică a ajuns astfel să ignore bogăţia experienţelor psihologice colective, pierzând din vedere ceea ce Adorno numea „realitatea fluidă a vieţii psihice" (Adorno, 1982, p. 346).

Lucrarea de faţă propune o formulă de reunificare a explicaţiei psihologice şi a criticii sociale care să integreze capacitatea descriptivă superioară a analizei psihodinamice a comportamentului de masă în explicaţia normativă a formării identităţii personale şi sociale în experienţe asimetrice de traumă morală. Schema conceptuală care promite să descătuşeze potenţialul normativ al psihologiei de masă este teoria recunoaşterii reciproce în versiunea datorată lui Axel Honneth, teorie care ne oferă fundamentul unei explicaţii morale a comportamentului de masă care porneşte direct de la experienţa psihologică a atitudinilor de lipsă de respect social. Această idee este dezvoltată în patru paşi. Prima secţiune a lucrării de faţă clarifică distincţia dintre mulţimile naturale şi cele artificiale, pe care o explică pornind de la noţiunile mai familiare de atitudini şi statute normative, masă şi mulţime, societate şi individ, identitate personală şi identitate de grup. Secţiunea a doua introduce problematica mulţimilor sau a fenomenelor de masă aşa cum apare în lucrările clasice ale lui Gustave Le Bon şi Gabriel Tarde. În această secţiune se dezvoltă ideea că Le Bon şi Tarde dizolvă componenta normativă a atitudinilor mentale colective în descrierea psihologică, presupus neutră, a relaţiilor naturale de putere dintre membrii mulţimii şi dintre aceştia şi liderul lor. Următoarea secţiune reconstruieşte schematic raportarea primei generaţii de filosofi sociali de inspiraţie critic teoretică la psihologia maselor printr-o discuţie succintă a câtorva pasaje din Freud şi Adorno. Această secţiune ilustrează abandonarea treptată a psihologiei relaţiilor de putere din mulţimea naturală şi adoptarea unei abordări teoretice care explică apariţia mulţimilor artificiale pornind de la structurile socio-economice de profunzime şi de la mecanismele instituţionale de control şi dominaţie care exprimă interese socio-economice. Psihologia de grup a mulţimilor naturale este redusă astfel la expresia de suprafaţă a mulţimii artificiale. Ultima secţiune discută câteva aspecte ale teoriei recunoaşterii identităţii formulate de Axel Honneth, reprezentant important al celei de-a treia generaţii de filosofie socială critică de la Frankfurt, şi care promite să reconcilieze cerinţele normative ale teoriei critice cu perspectiva psihologică dobândită prin investigaţia empirică non-reductivă a fenomenelor de masă. Abordarea propusă în această secţiune este verificată apoi empiric prin raportare la teorii psihosociologice recente ale comportamentului de masă şi, în special, la teoria identităţii sociale elaborate de Stephen Reicher.

1. Terminologie şi clarificări conceptuale

Câtă autoritate ar trebui să acordăm distincţiei dintre mulţimi naturale şi artificiale? Distincţia, introdusă iniţial de Gabriel Tarde (1910) şi apoi preluată în diferite forme de diverşi autori, pare suficient de plauzibilă la nivel intuitiv. Ceea ce observăm în situaţii de panică sau îmbulzeală este în mod cert diferit de comportamentul colectiv al unei audienţe de concert, al muncitorilor din fabrică, al participanţilor la adunări politice, al aderenţilor unei biserici sau al personalului militar. Distincţia dintre cele două tipuri de mulţime devine încă şi mai convingătoare dacă încercăm să înlocuim aceste două categeorii cu subcategorii, potrivit descriptorilor folosiţi de psihologii sociali contemporani pentru a produce clasificări complete şi detaliate. Aceşti descriptori includ trăsături non-sociale, cum ar fi numărul de indivizi care compun o mulţime, densitatea populaţiei şi proximitatea fizică a participanţilor sau dimensiunea temporală a acţiunii de masă, cum ar fi durata, frecvenţa şi rapiditatea. Incluse sunt şi aspectele sociale, cum ar fi semnificaţia socială a unor tipuri de acţiune colectivă, efectele anumitor evenimente istorice asupra memoriei colective a unui grup, gradul de structurare şi organizare socială a mulţimii sau normele care reglementează comportamentul indivizilor care compun o mulţime. În fine, descriptorii încearcă să surprindă dimensiunea strict psihologică a fenomenelor de masă, cum ar fi motivaţia de acţiune a membrilor unei mulţimi, consideraţi atât individual, cât şi ca părţi ai mulţimii (Graumann, 1984).

Alte criterii de diferenţiere, utilizate de această dată de primii psihologi ai mulţimilor, includeau facultăţile cognitive care ar fi responsabile pentru tipul de acţiune şi mentalitate colectivă a fiecăreia dintre aceste două categorii de mulţimi. Ideea nu era una nouă. Modul acesta de clasificare a tipurilor umane sau sociale reflectă o habitudine metodologică tipică pentru secolele XVII şi XVIII, când puterile cognitive erau organizate într-o facultate superioară (judecata, raţiunea, înţelegerea) şi una inferioară (sensibilitatea, imaginaţia, dorinţele de nivel mai jos). Această ierarhie a facultăţilor furnizează fundaţia antropologică pentru majoritatea teoriilor morale şi politice ale timpului – de la Hobbes până la Kant şi trecând prin Spinoza sau Rousseau – teorii care încercau să deosebească între modurile de gândire, acţiune şi organizare socială potrivite unei societăţi întemeiate pe legături raţionale şi cele caracteristice unei populaţii imature şi ghidate preponderent de puterea dorinţelor. Când aplicăm această distincţie antropologică studiului mulţimilor, mulţimea naturală ne va apărea inevitabil ca o formă de agregare socială intuitivă, imaginativă şi proiectivă, în vreme ce mulţimea artificială va fi măsurată după idealul de raţionalitate şi reflectivitate care este atribuit în mod tradiţional societăţilor moderne structurate. Astfel, comportamentul social al mulţimii naturale va fi văzut ca o simplă reacţie la stimuli externi, în vreme ce mulţimea artificială va fi tratată ca o formă de supunere voluntară la autoritatea unor norme auto-impuse. Mulţimea spontană va fi privită ca o unitate de simţire, pe când mulţimea organizată va fi reprezentată ca o unitate de voinţă. Mulţimea naturală va fi percepută ca expresia dorinţelor inconştiente, în timp ce mulţimea artificială explică modul în care puterea inconştientului poate fi controlată şi exploatată în contexte instituţionalizate de gândire şi acţiune.

Dacă vom reflecta mai adânc asupra acestor criterii – social, psihologic şi cognitiv – vom constata însă că distincţia dintre mulţimea naturală şi cea artificială poate fi redusă la distincţia dintre două tipuri de grupuri. Două criterii sunt necesare pentru a distinge între aceste grupuri. Primul criteriu desemnează tipul de atitudini faţă de sine şi faţă de grup ale membrilor unui grup, sau ceea ce Raimo Tuomela (2002, 2007) numeşte „*we-attitudes*". Aceste atitudini colective conferă grupului o identitate colectivă specifică (şi nereductibilă la identităţile individuale ale membrilor grupului), iar membrilor grupului le conferă o identitate socială care este derivată din identitatea de grup. Potrivit acestui criteriu, mulţimile naturale generează în mod spontan o identitate care se bazează nu pe atitudini colective (de tipul *we-attitudes*) identificate preliminar, ci pe proiecţia unor stări viitoare de gratificaţie sau satisfacţie emoţională. Aceste stări sunt actualizate prin descărcări emoţionale de acţiune colectivă care fac solidaritatea grupului palpabilă fizic, iar satisfacţia obţinută psihologic, directă. Prin contrast, mulţimile artificiale sunt grupuri care deja posedă o astfel de identitate, iar membrii grupului îşi înţeleg apartenenţa la grup şi identitatea de grup în termeni de atitudini colective de tipul *we-attitudes*.

În al doilea rând, comportamentul indivizilor care compun mulţimea artificială este reglementat de norme pe care fiecare membru al grupului care este mulţimea artificială le recunoaşte ca având autoritatea de a reglementa tipul de activitate specifică grupului. Spre deosebire de mulţimea artificială, comportamentul grupului care este mulţimea naturală nu pare să fie reglementat de nici un fel de normă sau pare a fi guvernat de reguli *ad-hoc* care legitimează orice se întâmplă să facă grupul la momentul observaţiei. Ceea ce conferă autoritate normelor care guvernează mulţimile artificiale este faptul că acestea sunt derivate din atitudini colective de tipul *we-attitudes*, atitudini care definesc identitatea grupului şi identitatea de grup a fiecăruia dintre membrii grupului. Normele atribuite mulţimii naturale, pe de altă parte, sunt justificatorii retroactiv şi, din acest motiv, nu au putere de reglementare. După cum vom vedea, acest al doilea criteriu face ca provocarea adresată psihologiei mulţimilor să fie una dublă: să explice dacă şi cum este întemeiat comportamentul mulţimilor naturale pe norme de identitate de grup (pe care indivizii le interiorizează şi le exprimă prin acţiune ca urmare a apartenenţei la mulţimi artificiale); să explice apoi tipul de identitate colectivă a mulţimii naturale pornind de la atitudini colective de tipul *we-attitudes* (atitudini înrădăcinate în identitatea colectivă a mulţimii artificiale).

Distincţia natural-artificial este complicată de alte distincţii, mai relevante sociologic sau filosofic, şi anume distincţia dintre mulţime şi masă şi dintre individul masificat şi societatea de masă. Aceste diferenţieri nu apar cu claritate în lucrările lui Gabriel Tarde, de exemplu, care priveşte mulţimea artificială ca pe o instanţă a ceea ce el numeşte publicul, idee precursoare a concepţiei heideggeriene despre caracterul public inautentic sau a conceptului de masă în teoria critică timpurie a lui Adorno şi Horkheimer. În mod clar, noţiunea de masă de indivizi, înţeleasă în acest fel, nu poate fi redusă la noţiunea de grup, chiar dacă masa include numeroşi indivizi care aparţin unor grupuri. Mai departe, aceasta înseamnă că masa socială nu poate fi înţeleasă ca o mulţime, fie naturală, fie artificială, şi, în

mod convers, că mulţimea nu poate fi redusă la masă. Noţiunea de masă transmite ideea că indivizii care o compun sunt interschimbabili pentru că identitatea lor personală şi de grup este complet dizolvată în identitatea cantitativă repetabilă şi impersonală a unei colecţii de indivizi atomizaţi – ceea ce în alt context Ricoeur numea idem-identitate (Ricoeur, 1992). Aceşti indivizi nu mai posedă tipul de trăsături de personalitate distinctive care să le confere statutul normativ de agenţi autonomi şi care să îi motiveze să participe într-un grup întemeiat pe *we-attitudes*, atitudini care generează norme de acţiune colectivă. Aşa cum rezultă din teoria alienării a lui Marx (sau din teoria reificării a lui Lukács), masa este condiţia care îi caracterizează pe indivizii care nu posedă o identitate personală sau de grup care să le permită să depăşească limitele unei identităţi funcţionale, identitate dobândită în procesul de satisfacţie a nevoilor din cadrul unui sistem social care se automenţine prin reproducerea unor astfel de identităţi. Ceea ce este important cu privire la societatea de masă este că indivizii masificaţi care o compun sunt susceptibili de a se angaja în genul de acţiune colectivă, de multe ori violentă, care este tipică mulţimilor naturale, în măsura în care aceştia urmează îndemnurile unor lideri care ştiu să genereze iluzia că acţiunea mulţimii reprezintă expresia unor forme specifice de identitate de grup: de clasă, naţională, rasială, religioasă etc.

Ceva mai devreme am folosit conceptul de identitate fără clarificări suplimentare. Pentru a răspunde acestei lipse de determinare trebuie să distingem mai întâi între identitatea personală şi identitatea de grup. Numai că această distincţie presupune încă şi mai multe explicaţii. Filosofii şi psihologii sociali care investighează problema identităţii tind să asume o noţiune individualistă de identitate pe care o reprezintă adesea ca pe o sursă auto-autentificatorie de raţionalitate teoretică şi practică. Această noţiune de identitate poate să includă trăsături evaluative care împrumută din contextul social de interacţiune fără însă a fi reductibile la acesta. Psihologia clasică a mulţimii, precum şi teoria psihologică a deindividualizării de la sfârşitul anilor '60 şi începutul anilor '70 (Zimbardo, Diener etc.), susţine că identitatea personală a indivizilor care fac parte din mulţimi se dizolvă în atitudinea mentală colectivă a mulţimii sau în fuziunea afectelor care produce ceva care se aseamănă unui suflet colectiv. Noţiunea de identitate folosită mai jos este diferită. Lucrarea de faţă presupune, fără a argumenta explicit sau în detaliu, că identitatea personală constă într-o formă de relaţie cu sinele de tip practic, şi nu cognitiv. O relaţie practică cu sinele actualizează, prin recunoaştere, atitudini despre sine care la rândul lor se sprijină pe interpretări de sine care pornesc de la trăsăturile evaluative ale celui care se auto-interpretează. Aceste trăsături pot fi determinanţi naturali cum ar fi atributele, capacităţile şi abilităţile unei persoane, dar pot fi şi orientări valorice conştiente al căror statut normativ este conferit de contextul evaluativ al grupului de referinţă (etnic, de gen, rasial, de stil de viaţă etc). Iar recunoaşterea acestor trăsături nu este una simbolică, ci motivează acţiuni sociale concrete. Identitatea personală în acest sens este dublu socială, chiar dacă nu se reduce la o construcţie socială. Identitatea reclamă prezenţa unor trăsături evaluative împărtăşite de membrii grupului al cărui statut normativ este

actualizat prin atitudini de recunoaştere practică (şi nu numai simbolică) oferite atât de membrii grupului, cât şi de persoane care nu fac parte din grup. Dacă acceptăm aceste clarificări, vom vedea că problema de explicat în înţelegerea fenomenelor de masă nu constă în disoluţia identităţii personale în identitatea de grup, ci în afirmarea emfatică a identităţii de grup, în dorinţa de recunoaştere a identităţii sociale a grupului. Normativă, aşadar, este identitatea de grup a mulţimii artificale (identitate specificată prin trăsăturile evaluative relevante), iar provocarea este de a explica mulţimile naturale pornind de la acest potenţial normativ.

2. Psihologia mulţimilor ca ontologie naturală a relaţiilor de putere

Mulţimea îşi face apariţia pentru prima dată ca problemă importantă a lumii sociale moderne în filosofia hegeliană matură a recunoaşterii reciproce (Hegel, 1992). Numai că Hegel nu poate rezolva satisfăcător problema a ceea ce el numeşte mentalitatea de pleavă socială (adică atitudinea resentimentară a săracilor care resping normele etice ale societăţii civile moderne), aşa că Hegel se decide să trateze această atitudine ca pe o aberaţie psihologică. Au existat două tipuri istorice de răspuns la problema nerezolvată de Hegel. Un tip de răspuns, exemplificat de Karl Marx, insista pe necesitatea unei reconstrucţii materialiste a structurilor de subiectivitate. Aceasta urma să aibă ca rezultat o formă revoluţionară de conştiinţă socială, cu care pleava să se poată identifica şi căreia să i se poată garanta un statut normativ într-un sistem radical revizuit de recunoaştere a existenţei noastre ca specie. Celălalt tip de răspuns, datorat lui Friedrich Nietzsche, reconstituie ceea ce Marx numea în *Manuscrise* „limbajul vieţii reale" în forma unei unităţi primordiale de afectivitate. Aceasta îi motivează pe indivizi să exprime forme de voinţă care transcend valorile sociale comune şi subminează ceea ce Nietzsche numea mentalitatea de sclavi sau mentalitatea de turmă – eticheta sa pentru atitudinile colective de recunoaştere reciprocă în viaţa etică modernă, aşa cum le descrie Hegel. Spre deosebire de prima generaţie de teoreticieni critici, care au încercat să opereze o sinteză între Marx şi Freud, urmaşul auto-proclamat al lui Nietzsche, primii psihologi ai mulţimilor par să fi ales exclusiv a doua cale.

Deşi iniţial au provocat un interes public imens, primele teorii care au încercat să explice psihodinamica comportamentului de masă au dobândit aproape imediat o reputaţie proastă. Motivul nu este greu de înţeles. Dacă examinăm lucrările lui Gustave Le Bon şi Gabriel Tarde, fondatorii acestei discipline pseudo-ştiinţifice, vedem imediat că efortul acestora de a dezgoli fundamentele naturale ale psihologiei mulţimilor era subordonat încercării de a controla resursele motivaţionale ale unei ontologii a relaţiilor de putere şi de a le instrumentaliza în vederea atingerii unor scopuri sociale şi politice conservatoare (Graumann & Moscovici, 1986, pp. 24-25). Dacă ignorăm însă acest aspect, vom descoperi că pentru Le Bon toate întrebările privind normele care guvernează atitudinile şi acţiunile colective ale mulţimii sociale pot fi reformulate în termenii unei interpretări neutre a ceea ce Le Bon considera un simplu fenomen de proximitate umană. Iată câteva dintre elementele care stau la baza acestei interpretări.

În primul rând, Le Bon credea că masa reprezintă o entitate socială de sine stătătoare, o fuziune a personalităţilor în spiritul grupului care trebuia deosebită nu numai de membrii individuali ai grupului, ci şi de societatea de clasă. Psihologii mulţimilor percepeau societatea ca pe un sistem structurat de diferenţe care puteau fi cuantificate obiectiv potrivit unor indicatori socio-economici, iar subiectiv puteau fi legate de atitudini şi dispoziţii etice. Acest sistem nu prezenta însă o unitate psihologică capabilă să transforme indivizii izolaţi în elemente impersonale ale mulţimii. Spre deosebire de societatea de clasă, care păstra încă diferenţele individuale, pentru Le Bon mulţimea desemna un fenomen mental unitar de viaţă colectivă (Le Bon, 1952, p. 32). Dinamismul specific masei de oameni se întemeia nu pe gândirea critică şi reflecţia conştientă, ci pe impulsurile inconştiente ale colectivului, ceea ce făcea masele susceptibile la influenţă psihologică şi manipulare. Mulţimea se reducea la o unitate de emoţii a cărei putere motivaţională nu putea fi extrasă decât cu ajutorul imaginaţiei. Ca urmare, pierderea de individualitate nu putea fi analizată decât cu instrumentele unei discipline noi şi autonome, psihologia mulţimilor.

Ideea că mulţimea şi societatea sunt obiecte sociale distincte părea să fie confirmată de observaţia psihologică directă a comportamentului de masă. Acţiunile mulţimii nu sunt aproape niciodată reductibile la caracteristici de clasă sau la dispoziţii etice. Le Bon credea că mulţimea este impulsivă şi inconsistentă, violentă şi crudă, isterică şi iraţională, atinsă de nebunie. Spre deosebire însă de Scipio Sighele şi alţi jurişti care porneau de la presupoziţia burgheză, tipică secolului XIX, că mulţimea este întotdeauna criminală, Le Bon argumenta că iraţionalitatea mulţimii nu este nici criminală, nici imorală. Energia destructivă a mulţimii este un fenomen natural şi prin aceasta, în mod fundamental, amorală. Nebunia mulţimii, susţinea Le Bon, era efectul direct al contagiunii cauzate de sugestibilitatea exagerată a indivizilor aflaţi în condiţii de proximitate socială, ceea ce sociologul Robert Park numea mai târziu *crowding*. Efectele proximităţii sociale nu adăugau însă nimic patologic la iluziile maselor, indiferent cum erau acestea exprimate (Graumann, 1984, p. 530). Acesta a fost de altfel un pas important în încercarea lui Le Bon de a clasifica comportamentul maselor ca un fenomen autonom şi strict psihologic şi care nu avea nimic în comun cu normele morale, tendinţele istorice, factorii sociali sau condiţiile economice. Masa nu era o clasă, deşi putea fi uşor confundată cu una, şi nici nu era criminală, în pofida comportamentului violent al membrilor săi.

În al doilea rând, Le Bon descria legăturile dintre indivizii masificaţi şi liderul acestora cu ajutorul noţiunii de hipnoză. Una dintre explicaţiile cele mai comune cu privire la ceea ce înseamnă să participi într-o mulţime este că indivizii din care se compune mulţimea sunt atinşi de puterea unui descântec. Aceşti indivizi se comportă ca şi cum ar suferi de o formă de intoxicaţie psihologică asemănătoare pierderii de sine pe care o resimte participantul la orgiile dionisiace (Le Bon, 1952, p. 31). Starea somnambulică a mulţimii era adesea comparată cu transa în care intrau pacienţii hipnotizaţi. Cei care observau şedintele de spital ale lui Charcot

plecau convinşi că hipnoza releva prezenţa unei forme mai primordiale de viaţă psihică, un magnetism animal care putea să explice iraţionalismul, primitivismul şi comportamentul elemental al mulţimii. Le Bon a fost printre primii care au adoptat această teorie. Ceea ce explică diferenţa dintre individul normal şi individul scufundat în mulţime este exact ceea ce explică diferenţa dintre individul conştient şi pacientul hipnotizat. În cuvintele lui Le Bon: „Un individ imersat de câtva timp într-o mulţime aflată în acţiune se găseşte într-o stare specială, consecinţă fie a influenţei magnetice a mulţimii, fie a unei alte cauze de care noi nu suntem conştienţi; această stare se aseamănă fascinaţiei resimţite de individul hipnotizat" (Le Bon, 1952, p. 31). Odată cu Le Bon, hipnoza devine modelul principal de explicare a acţiunii şi reacţiunii sociale în psihologia mulţimilor (Moscovici, 1985, p. 88).

În al treilea rând, potrivit lui Gustave Le Bon şi urmaşului acestuia, Gabriel Tarde, ceea ce caracterizează viaţa mentală a mulţimii este proiecţia şi gândirea automată. Cea dintâi estompează distincţia dintre realitate şi reprezentare prin aşteptări care nu pot fi justificate de legile cauzalităţii naturale sau de regulile raţionării deductive, lucru care explică de ce gândirea mulţimii este repetitivă, contradictorie, ilogică şi dependentă excesiv de puterea de proiecţie a imaginaţiei (Rouquette, 1984, pp. 68-84). La rândul său, gândirea automată se sprijină pe capacitatea de inovaţie semantică a memoriei şi sugestiei, ceea ce face ca mulţimea să fie extrem de susceptibilă la idealizare, influenţă şi, în consecinţă, la manipularea politică directă. Această constatare l-a determinat pe Tarde să abandoneze treptat descrierea comportamentului de masă pe care o practica Le Bon în favoarea analizei psihologice a liderului carismatic şi a formelor de comunicare prin care acesta controlează masele: fie direct, prin sugestie, fie indirect, prin comunicare de masă şi propagandă, o formă mai sofisticată de sugestie (Tarde, 1910, p. 78). Pentru Tarde, comunicarea şi conversaţia, capacitatea de a atrage atenţia audienţei şi de a influenţa gândirea acesteia, au în societăţile moderne efecte asemănătoare cu cele ale hipnozei în relaţiile terapeutice. Comunicarea de masă reprezintă un agent de nivelare socială şi uniformitate mentală care îi reduce pe indivizi la automate care arată exact ca pacienţii lui Charcot. În opinia lui Tarde, fenomenele de masă sunt produsele psihologice secundare ale comunicării de masă, iar mijlocul cel mai potrivit de a le apropria este printr-o investigaţie psihologică a structurilor de comunicare din societăţile moderne.

Eforturile psihologilor mulţimii de a păstra puritatea metodologică a noii lor discipline şi de a garanta astfel autonomia obiectului său de studiu, eforturi exemplificate de refuzul justificat al lui Le Bon de a reduce noţiunea de masă la cea de clasă şi noţiunea de mentalitate de masă la noţiunea de conştiinţă de clasă, au avut de plătit un preţ foarte ridicat, în special pentru o ştiinţă în formare care pretindea că oferă o analiză mai lucidă a fenomenelor politice moderne. Preţul plătit era absenţa unui orizont normativ care să ridice psihologia mulţimilor deasupra statutului unei discipline fals descriptive care se ocupă numai de mecanica acţiunii sociale şi a mentalului colectiv. Psihologia mulţimilor părea capabilă să genereze teorii empirice excitante, numai că aceste teorii rareori angajau discuţii privind chestiuni de normativitate, în pofida faptului că tot ceea ce înconjura

mulţimile părea să exhibe o dimensiune normativă accentuată, aşa cum transpărea din retorica politică a vremii.

3. Teoria critică şi reprimarea psihologicului

Dezinteresul faţă de explicaţiile normative dispare odată cu Freud şi teoria critică timpurie. Freud are o importanţă specială pentru că adoptă problematica, descrierile şi tipologiile psihologiei clasice a mulţimilor, dar în acelaşi timp oferă o explicaţie ontologică diferită pentru fenomenele de masă, explicaţie pe care teoreticienii critici o puteau adopta în contextul normativ potrivit. În analiza lui Freud, mulţimea naturală se reduce la un mod de manifestare a mulţimii artificiale, iar dacă manifestarea este violentă, la procese patologice de desublimare care sunt generate din interiorul mulţimii artificiale. Această explicaţie îi permite lui Freud să se concentreze asupra psihologiei sociale a grupului ca surogat conceptual şi metodologic pentru noţiunile ceva mai nebuloase de mental colectiv sau psihism colectiv pe care le foloseau primele generaţii de psihologi ai mulţimii.

Trei elemente par importante în eseul lui Freud din 1921, *Psihologia de grup şi analiza eului*, lucrarea în care acesta îşi prezintă ingredientele principale ale concepţiei despre mulţime. În primul rând, după o analiză atentă a cărţii lui Le Bon, Freud constata că, în pofida impresionantelor sale descrieri ale mentalităţii şi acţiunii de masă, Le Bon se dovedeşte incapabil să definească acel „ceva" care îi uneşte pe indivizi în grup (Freud, 1959, p. 5). Sugestia şi hipnoza trebuie ancorate într-o natură instinctuală primordială pe care Freud spera să o exploreze cu ajutorul noţiunii de libido, acea formă primitivă de plăcere care înlocuieşte sugestia ca instrument analitic de bază în studierea fenomenelor de masă. Freud, prin urmare, abandonează sugestia şi hipnoza pentru libido, care de acum înainte devine explicantul pentru atracţia care îi uneşte pe membrii grupului între ei şi pe membrii grupului de liderul de grup (Anzieu, 2001, p. 8). În cuvintele lui Freud, „sugestia este o convingere care se bazează nu pe percepţie şi raţiune, ci pe o legătură erotică" (Freud, 1959, p. 68). Ca urmare, „legăturile de iubire ... constituie esenţa mentalului colectiv al grupului. ... Un grup este ţinut laolaltă de o putere de un anumit fel, şi cărei alte puteri i se poate atribui această performanţă decât erosului care ţine laolaltă lumea întreagă?" (Freud, 1959, pp. 21-22, 23).

În al doilea rând (şi urmându-l pe Tarde), Freud se concentrează pe studiul mulţimilor artificiale sau organizate şi în special pe acele grupuri cu structuri ierarhice puternice cum ar fi armata sau biserica. Acestea două sunt entităţi sociale diferite, dar în care membrii grupului sunt legaţi atât unul de celălalt, cât şi de lider prin intermediul unor legături emoţionale de iubire cvasi-erotice (Freud, 1959, pp. 26-27). Disoluţia acestor grupuri relevă lipsa de afecţiune între membrii grupului, care eliberează energiile emoţionale şi instinctele care mai înainte erau controlate de relaţiile de iubire. Violenţa mulţimii, cum ar fi frica şi panica armatei rămase fără conducător sau „impulsurile ostile faţă de alţi oameni" ale unei biserici lipsite de cârmaci semnalizează colapsul unei structuri de autoritate care nu mai poate

conta pe sprijinul legăturilor libidinale între membrii grupului (Freud, 1959, pp. 27, 30). Iubirea reprezintă un factor civilizator în evoluţia omenirii. Comportamentul violent al mulţimii, pe de altă parte, este un aspect regresiv datorat lipsei de afectivitate sau pervertirii patologice a afectivităţii în grupurile sociale aflate în plin proces de dezintegrare.

Organizarea libidinală a grupului în jurul liderului este favorizată de procesul pe care Freud îl numeşte identificare, unde o legătură emoţională cu un obiect sau cu un alt ego care este ridicat la statutul unui model înlocuieşte relaţia libidinală originală cu obiectul (Freud, 1959, pp. 39-40). Alături de idealizare, unde obiectul „serveşte drept subtituent pentru propriile noastre ego-idealuri" şi, astfel, ca „mijloc de satisfacere a narcisismului" (Freud, 1959, pp. 44-45), procesul de identificare îi permite lui Freud să redefinească hipnoza, mecanismul de constituire a grupului în psihologia lui Le Bon, ca o formă de relaţie de iubire din care se exclude satisfacţia sexuală. Formula prin care Freud explică constituirea libidinală a grupului este următoarea: „Un grup primar de acest fel constă dintr-un număr de indivizi care şi-au înlocuit ego-idealul cu unul şi acelasi obiect şi care în consecinţă s-au identificat unul cu celălalt în propriul ego" (Freud, 1959, p. 48).

În al treilea rând, Freud încerca să lege explicarea psihologiei de masă sau a mulţimii (noţiuni pentru el interschimbabile) de înţelegerea relaţiilor interpersonale care se formează în cercuri proto-sociale mult mai înguste, cum ar fi „hoarda primară". „Instinctul social primordial" al psihologiei mulţimilor – instinctul de turmă sau mentalul de grup, categorie proeminentă în psihologia nietzscheeană a puterii – este de fapt un instinct mai primitiv, care uneori iese la suprafaţă, în forme desublimate, în anumite condiţii sociale şi inter-personale (Freud, 1959, pp. 2-3). Hoarda primară este şi o formă de organizare a grupului în jurul unei figuri masculine dominante: „Tatăl primordial este idealul de grup care guvernează eul în locul ego-idealului" (Freud, 1959, p. 59). Analiza psihologiei de masă a nazismului de către Fromm (1941) şi Reich (1970), sau cea făcută de către Lowenthal (1987) agitatorilor fascişti americani, se bazează în mare măsură pe acest tip de speculaţie. Coeziunea psihologică a maselor germane organizate, violenţa şi distructivitatea cu care îşi afirmau identitatea de grup poate fi înţeleasă în termenii libidoului, reprimării şi desublimării, precum şi în baza identificării narcisiste cu egoul şi idealul de grup, adică Führerul. Din acest punct de vedere, fascismul reprezintă nu numai „reapariţia arhaicului, ci şi reproducerea sa în şi prin civilizaţie" (Adorno, 1991, p. 118).

Aplicarea teoriei psihanalitice generale la fenomenele de masă i-au permis lui Freud şi urmaşilor săi să extindă analiza originară la forme de expresie culturală a grupurilor evoluate istoric, precum şi la condiţiile socio-economice ale vieţii moderne care facilitează apariţia fenomenelor de masă. Psihanaliza întâlneşte teoria critică la acest nivel. Adorno, de exemplu, în influentul său eseu *Teoria freudiană şi structura propagandei fasciste* identifică clar potenţialul psihologiei mulţimilor de a funcţiona ca o propedeutică la o teorie mai generală a socializării patologice: „După Freud, problema psihologiei de masă este strâns legată de un nou tip de afecţiune psihologică atât de caracteristică epocii în care condiţiile socio-economice conduc la declinul şi la slăbiciunea individului" (Adorno, 1991, p. 116).

Întregul eseu al lui Adorno poate fi văzut ca o încercare de a clarifica mecanismele psihologice care permit sistemelor socio-economice ale lumii moderne să îşi exercite puterea de dominaţie prin intermediul a ceea ce Adorno numeşte industria culturii. Pentru Adorno, fascismul, expresia patologică a acestor sisteme, şi cultura de masă sunt două aspecte diferite ale aceluiaşi fenomen de bază: „Eficienţa fasciştilor şi agitatorilor este ea însăşi o funcţie a psihologiei consumatorilor. Printr-un proces de «îngheţare» care poate fi observat în toate tehnicile utilizate de cultura modernă de masă, apelurile [la conştiinţa individuală] care au supravieţuit au fost standardizate, asemănător sloganurilor folosite în reclame şi care s-au dovedit atât de valoroase în promovarea afacerilor" (Adorno, 1991, p. 128). Propaganda fascistă, argumentează Adorno, „îi ia pe oameni aşa cum sunt, copii ai culturii de masă standardizate de astăzi ...." (Adorno, 1991, p. 129).

Citatele de mai sus ne arată cu deosebită claritate că Adorno vedea în psihologia mulţimilor manifestarea de suprafaţă şi simptomul unor forţe mai adânci de regresie la care această psihologie poate fi redusă. Industria culturii şi omogenizarea psihologică a indivizilor în grupuri largi, nediferenţiate sunt două aspecte ale aceleiaşi puteri de dominaţie al cărei scop este să prevină emanciparea indivizilor, adică dezvoltarea autonomiei şi raţionalităţii practice. Acest scop este atins prin transformarea capacităţii de reflecţie individuală şi critică în obişnuinţa constituită reflexiv de a răspunde la comenzi externe. Adorno prezintă această idee extrem de convingător: „Aşa-numita psihologie a fascismului este în mare măsură creată prin manipulare. Tehnici de calcul raţional produc ceea ce este privit în mod naiv ca iraţionalitatea «naturală» a maselor. Această constatare ne ajută să decidem dacă fascismul ca fenomen de masă poate fi explicat în termeni psihologici ... Deşi agitatorul fascist preia în mod sigur anumite tendinţe prezente în cei cărora li se adresează, acesta o face ca mandatar al unor interese economice puternice. Nu dispoziţiile psihologice creează fascismul; dimpotrivă, fascismul defineşte o sferă psihologică ce poate fi exploatată cu succes de forţele care îl promovează din raţiuni de interes personal şi care sunt cu totul ne-psihologice ... Psihologia a devenit un element alături de multe altele într-un sistem de control impus de sus şi a cărui necesitate este dictată de potenţialul de rezistenţă al maselor: propria lor raţionalitate" (Adorno, 1991, p. 120).

Este uşor de văzut în acest citat că pentru Adorno psihologia şi psihanaliza pot identifica numai aspectul subiectiv al fenomenului de masă. Dimensiunea obiectivă a acestui fenomen le rămâne însă inaccesibilă întrucât aceste discipline explică atitudinile şi acţiunile mulţimilor exclusiv în termeni de sugestie şi influenţă şi nu prin presiuni normative infra şi supra-structurale. Mai departe, „ceea ce se întâmplă atunci când masele sunt prinse în propaganda fascistă nu este expresia spontană primară a instinctelor şi impulsurilor" – aşa cum argumenta Freud – „ci revitalizarea cvasi-ştiinţifică a psihologiei acestora – regresia artificială pe care Freud o descria în discuţia grupurilor organizate" (Adorno, 1991, p. 130). Această noţiune corespunde exact explicaţiei adorniene a procesului de masificare prin cultură. Manipularea fascistă şi cultura de masă, citim în *Schema culturii de*

masă (Adorno, 1991, pp. 78-79), au în comun „producerea sintetică a modurilor de comportament ... Caracterul total al culturii de masă culminează în cerința ca nimeni să nu fie diferit de modelul prescris de aceasta". Mai departe, „cultura de masă se preocupă în mod asiduu cu producerea acelor arhetipuri a căror supraviețuire garantează psihologiei fasciste perpetuarea condițiilor moderne de dominație" (Adorno, 1991, p. 80). Rezultatul, argumentează Adorno în *Industria culturii reconsiderată*, este că „puterea ideologică din spatele industriei culturii este de așa natură încât conformitatea (socială) a înlocuit conştiința" (Adorno, 1991, p. 90). Aceeaşi idee este formulată în *Dialectica iluminismului* astfel: „Această mentalitate este o parte a sistemului, nu o scuză pentru acesta .... Indivizii trebuie să-şi folosească saţietatea generală ca motiv pentru a se abandona puterii colective care îi saturează" (Adonro, 2002, pp. 96, 123).

Acest tip de explicație lasă foarte puțin loc pentru psihologia mulțimii ca disciplină care are ceva de spus şi care să nu fi fost deja spus, mult mai bine, de teoria critică a structurilor de putere din capitalismul târziu şi a ordinelor normative implicite în acestea. Este o explicație care respinge distincția dintre mulțimile naturale şi cele artificiale. Fenomenele asociate în mod tipic comportamentului spontan şi ocazional violent al mulțimii naturale sunt acum prezentate ca o regresie la natură care reprezintă efectul dezînvățării sociale în societatea de masă. Dezînvățarea constituie o formă de deindividualizare prin infantilizare culturală care răspunde solicitărilor strategice de control prin autoreproducerea funcțională a sistemelor lumii moderne. Mesajul este întărit de strategia explicativă urmărită de Adorno în *Psihologia autoritaristă*. În acea lucrare colectivă, investigația tipurilor de personalitate, efectuată prin studii cantitative care urmează o schemă de interpretare psihanalitică, urmăreşte întotdeauna să expună forțele sociale şi economice care au produs aceste tipuri de la bun început (Adorno, 1982, pp. 295, 349, Lowenthal, 1987, p. 6). În acest punct, analiza sociologică a procesului de raționalizare a societății moderne furnizează modelul teoretic predominant, în vreme ce componenta psihologică este aproape complet eliminată sub presiunea normativă exercitată de uriaşul apetit explicativ al teoriei critice sociale.

4. Psihologia mulțimilor şi nerecunoaşterea/recunoaşterea deformată a identității

Am văzut în secțiunile precedente că psihologia mulțimilor este incapabilă să-şi susțină remarcabilele eforturi descriptive printr-o infrastructură conceptuală care să explice dimensiunea normativă a fenomenelor de masă. Teoria critică, pe de altă parte, are un succes atât de mare în explicarea normativității pornind de la o teorie a raționalizării sociale patologice, încât componenta psihologică este împinsă spre periferie. În cele ce urmează încerc să formulez, într-o manieră foarte sumară, un demers alternativ care să încorporeze ambele dimensiuni pornind de la teoria elaborată de Axel Honneth cu privire la formarea identității prin recunoaştere. Această teorie ancorează atitudinile şi comportamentul mulțimilor în experiențe psihologice normative de suferință morală, experiențe cauzate de absența atitudini-

lor practice de recunoaştere a identităţii de grup şi de prezenţa unor atitudini de nerecunoaştere sau de recunoaştere deformată a acestei identităţi.

Honneth este critic faţă de sociologismul teoriei critice timpurii. După Honneth, „preţul plătit pentru concentrarea excesivă asupra logicii developmentale a raţiunii instrumentale constă în două forme de limitare a câmpului teoretic ... [Esenţial pentru prezenta investigaţie este că] acest demers exclude orice factori care nu stau într-o relaţie mai mult sau mai puţin directă cu procesul de raţionalizare tehnică...din care emerge totalitarismul. Astfel, indiferent cât de mult încearcă Adorno şi Horkheimer să ţină cont de fenomene precum mass-media şi oricât de mult s-ar strădui aceştia să includă în analiza lor dispoziţiile psihice, analiza este permanent limitată de descoperirea unor forme mereu noi de raţiune totalitară" (Honneth, 2007, p. 30). Lipsa aceasta de adâncime psihologică şi bogăţie antropologică este şi motivul pentru care Honneth propune o analiză alternativă a patologiilor sociale pornind de la o teorie a recunoaşterii. Fundamentul critic al acestei teorii este furnizat de o analiză fenomenologică a exprienţei de traumă morală, experienţă care îşi propune să dezvăluie potenţialul normativ al formării intersubiective a identităţii în experienţa psihologică a indivizilor nerecunoscuţi social.

Dar ce este recunoaşterea? Am propus în alt loc următoarea definiţie: „Recunoaşterea desemnează atitudinile intersubiective situate social şi evoluate istoric care instituie statute normative prin intermediul practicilor prin care agenţii oferă şi acceptă pretenţii de identitate" (Neculau, în curs de apariţie). Nerecunoaşterea, pe de altă parte, desemnează atribuirea sau acordarea de statut normativ unor trăsături evaluative pe care individul fie nu le reclamă, fie nu le posedă în defavoarea unor trăsături evaluative pe care indivizii le posedă şi le reclamă. Indivizii trăiesc această experienţă ca pe o formă de suferinţă sau ca pe o traumă la adresa eforturilor de realizare de sine, ceea ce transformă nerecunoaşterea sau recunoaşterea deformată în cauze ale fragmentării sociale (Sloterdijk, 2000). Dacă indivizii nerecunoscuţi sau recunoscuţi deformat nu-şi pot dezvolta identitatea, fie personală, fie de grup, atunci ei vor fi mai înclinaţi să găsească forme de compensare pentru acest deficit identitar în experienţe psihologice de acţiune colectivă violentă, de felul celor atribuite mulţimii naturale. În scrierile sale, Honneth prezintă trei tipuri de traumă morală care este produsă de recunoaşterea deformată sau de nerecunoaştere. Aceste tipuri de traumă pun în evidenţă trei tipuri de relaţie pozitivă cu sinele sau trei forme de identitate: încrederea în sine, respectul şi stima de sine (Honneth, 1992, pp. 190-191). Dintre acestea, formele de nerecunoaştere cele mai relevante social sunt lipsa de respect – cum ar fi refuzul de a acorda drepturi legale – şi lipsa de stimă socială sau refuzul de a acorda statut normativ unor trăsături evaluative pe care indivizii fie le dobândesc, fie le dezvoltă în procesul de socializare şi de aculturaţie de grup. Aşa cum am arătat în prima secţiune, aceste trăsături fie exprimă o orientare valorică asumată sau implicită, fie reflectă caracteristici şi abilităţi naturale care sunt apreciate potrivit unei orientări valorice preliminare: rasă, limbă, gen, orientare sexuală, religie, aptitudini de muncă etc.

Care este contribuţia teoriei recunoaşterii la studierea fenomenelor de masă? Putem înţelege formele de comportament colectiv pe care Le Bon le atribuia mulţimii naturale ca pe o formă patologică de socializare care, în loc să afirme autonomia indivizilor integraţi social (altfel spus, identitatea lor personală şi de grup), îi reduce, în baza unei recunoaşteri selective a anumitor tipuri de trăsături evaluative, la statutul unor membri nediferenţiaţi ai unor grupuri care sunt structurate exclusiv în jurul acestor trăsături. Acest lucru se întâmplă atunci când atitudini practice de recunoaştere care sunt specifice unui anumit tip mai general de recunoaştere şi care duc la o formă diferenţiată de relaţie practică cu sinele sunt înlocuite de recunoaşterea simbolică disproporţionată şi probabil întărită retoric a unei dimensiuni limitate a personalităţii – adică de nerecunoaştere. (Întreaga poveste este în mod clar mult mai complicată. Identitatea individuală, aceea care este relevantă social şi politic, apare întotdeauna ca o instanţă a identităţii de grup; o explicaţie mai evoluată a experienţei de nerecunoaştere sau de recunoaştere deformată ar trebui să ţină cont de ambele dimensiuni ale identităţii, individuală şi de grup, precum şi de interacţiunea dintre acestea). Astfel, fenomenele de masă, descrise până acum aproape exclusiv în termeni pur psihologici sau în termenii unor distorsiuni socio-economice de adâncime, ar putea fi înţelese ca forme de traumă morală trăită colectiv, traumă care semnalează prezenţa unor moduri distorsionate, patologice de recunoaştere (de nerecunoaştere) a trăsăturilor evaluative ale indivizilor şi grupurilor. Dacă acceptăm această sugestie, dimensiunea normativă a demersului critic teoretic va fi ancorată în experienţe psihologice de traumă cauzate de nerecunoaşterea unor trăsături evaluative cu statut normativ, iar analiza dimensiunii psihologice a comportamentului de masă ar indica prezenţa unor aşteptări normative frustrate. Evident, această teorie ar elimina distincţia dintre natural şi artificial şi ar explica mentalul colectiv şi comportamentul spontan al oricărui tip de mulţime relevantă social şi politic – adică atitudinile autoreferenţiale care conferă identitate grupului – pornind de la răspunsurile oferite la astfel de atitudini normative de nerecunoaştere.

Teoria recunoaşterii mai explică şi felul în care experienţele de traumă morală sunt mobilizate în sprijinul a diferite scopuri sociale şi politice. Solidaritatea unui grup care este oferită în compensaţie pentru o pierdere afectivă sau ca răspuns la indignarea morală provocată de refuzul de a acorda drepturi, precum şi confortul emoţional creat de participarea persoanelor stigmatizate social la un grup radical, mi se par exemplele cele mai relevante de nerecunoaştere instrumentalizată politic în contextul nord-american actual. Alte exemple sunt date de utilizarea politică a retoricii naţionaliste sau religioase. Cei ce oferă astfel de forme compensatorii de recunoaştere sunt hipnotizatorii, liderii de grup, agitatorii, conducătorii politici de orice fel care ştiu să exploateze sentimentele existente de traumă morală pentru a transforma indivizii masificaţi şi în mare parte inerţi politic în membrii unei mulţimi „naturale” şi „spontane”, cu alte cuvinte, într-o mulţime activă politic.

Există vreo bază empirică pentru astfel de speculaţii filosofice asupra rolului pe care îl joacă nerecunoaşterea identităţii în generarea normelor care explică psihologia mulţimilor, adică atitudinile colective ale masei şi comportamentul său

de grup? Cercetările din psihologia socială a ultimelor decenii par să confirme această ipoteză. La începutul anilor '70, câteva teorii ofereau explicaţii concurente şi în acelaşi timp complementare pentru tipul de fenomene care îi fascinau pe psihologii mulţimilor de la sfârşitul secolului XIX. Una dintre acestea era teoria deindividualizării, teorie care, în diferitele sale versiuni, porneşte de la ideea că pierderea conştiinţei de sine în grup ne sustrage de sub incidenţa normelor individuale sau de grup (Zimbardo, 1980; Diener, 1980). O altă teorie importantă era teoria normei emergente, potrivit căreia comportamentul grupurilor mari, cum ar fi mulţimile, este guvernat de norme care se articulează în procesul complicat de interacţiune a membrilor mulţimii, proces care dezvoltă modele de interacţiune prezentate de indivizi exemplari numiţi *keynoters* (Turner & Killian, 1972). O altă abordare era inspirată de teoria alegerii raţionale (Berk, 1974). După această teorie, ceea ce ne apare ca acţiunea spontană a unui grup are la bază consensul normativ preliminar care se realizează ca urmare a convergenţei cognitive treptate a indivizilor ale căror alegeri maximizează răsplata obţinută în baza percepţiei că grupul le oferă sprijin. Un al patrulea demers pornea de la teoria auto-categorizării sau de la teoria identităţii sociale. Din această perspectivă, mulţimile ne apar ca grupuri constituite în jurul unor norme şi care acţionează în baza identităţii de grup. Provocarea în acest caz este să reconstituim această identitate pornind de la multiplele elemente pe care ni le oferă analiza empirică a identificatorilor individuali şi de grup care explică motivaţiile colective ale membrilor de grup.

Fiecare dintre aceste teorii capturează un aspect esenţial al fenomenului de masă, fără a oferi însă o explicaţie comprehensivă care să cuprindă normele de masă sau de grup. Primul tip de teorie explică comportamentul mulţimii ca un comportament lipsit de norme. Teoriile normei emergente nu pot stabili o legătură plauzibilă între normele încorporate sau invocate de *keynoters* şi normele care sunt produse direct de mulţime. Teoriile alegerilor raţionale exclud impactul valorilor care merg dincolo de utilitatea individuală, în vreme ce versiunile de început ale teoriei auto-categorizării nu reuşesc să explice schimbarea socială fără a localiza deja motivaţia pentru schimbare în identitatea de grup pe care mulţimea se presupune că o exprimă. În situaţia din urmă, grupurile violente sunt violente pentru că exprimă norme de comportament violent care, la rândul lor, sunt o parte a identităţii de grup, în vreme ce grupurile non-violente exprimă tipuri de identitate non-violentă! Cea mai promiţătoare explicaţie a comportamentului de masă este oferită de versiunea de teorie a identităţii sociale pe care o propune Stephen Reicher, aşa-numitul model elaborat de identitate socială sau ESIM, model care se apropie cel mai mult de teoria recunoaşterii a lui Honneth (Reicher, 1995, 1997, 2001). În acest model, acţiunea mulţimii, în special în varietatea sa violentă, este guvernată de norme care pot fi atribuite categorizării deformate (sau identificării deformate) a indivizilor care compun o mulţime, categorizare operată de diferite forţe antagonice: poliţia, guvernul, administraţia, membrii proeminenţi ai clasei sociale adverse, un alt grup etnic, rasial sau politic etc. Acestea sunt, de fapt, ceea ce mai sus am numit norme de nerecunoaştere sau de recunoaştere deformată şi care generează o solidaritate spontană şi

reactivă – sursa cea mai probabilă a atitudinilor şi acţiunilor colective ale indivizilor a căror identitate de grup este fie reafirmată violent ca urmare a nerecunoaşterii sau recunoaşterii deformate, fie creată în mod spontan din identificări preliminare disparate şi de multe ori incompatibile. Indiferent de schema de interpretare adoptată, cercetările efectuate de Reicher, şi în special analiza complexă a răscoalei din cartierul St. Pauls al oraşului Bristol din anul 1980 (Reicher, 1984), ne oferă o confirmare empirică suficientă că teoria identitară a recunoaşterii poate să explice fundamentele normative ale acţiunii violente de masă şi astfel, implicit, ceea ce numim în mod curent psihologie a mulţimilor.

În această lucrare am încercat să formulez o explicaţie bazată pe norme a relaţiei dintre mulţimea naturală şi cea artificială, explicaţie care se întemeiază motivaţional pe experienţele psihologice de recunoaştere şi nerecunoaştere a identităţii. Ideea urmărită a fost că în spatele comportamentului aparent neguvernat de norme al aşa-numitei mulţimi naturale se ascunde o acţiune de răspuns la atitudini practice de nerecunoaştere. Răspunsul face explicit apelul implicit la identităţi de grup care sunt deja articulate normativ pornind de la trăsăturile evaluative existente ale membrilor care compun grupul. Lucrarea a prezentat această idee printr-o reconstrucţie istorică a câtorva momente importante din psihologia mulţimilor şi filosofia socială. Presupoziţia teoretică ce a ghidat această reconstrucţie este că noţiunea de recunoaştere a identităţii ne oferă contextul conceptual necesar pentru a unifica explicaţia pronunţat normativă a teoriei critice cu descrierea empirică datorată diferitelor discipline psihologice.

Bibliografie

Adorno, T.W. et. al. (1982). *The Authoritarian Personality*. New York and London: Norton.

Adorno, T.W. (1991). *The Culture Industry*, ed. J. M. Bernstein. London: Routledge.

Anzieu, D. (2001). „Freud's Group Psychology. Background, Significance, and Influence", în Ethel Spector Person (ed.), *On Freud's „Group Psychology and the Analysis of the Ego"*. Hillsdale, NJ and London: The Analytic Press.

Berk, R. (1974). „A Gaming Approach to Crowd Behavior". *American Sociological Review*, 39, pp. 355-373.

Diener, E. (1980). „Deindividuation: The Absence of Self-Awareness and Self-Regulation in Group Members", în. P. B. Paulus (ed.), *Psychology of Group Influence* (pp. 209-242), Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.

Freud, S. (1959). *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, tr. James Strachey. London: Hogarth Press.

Graumann, C.F. (1984). „Masses, foules, et densité." În Serge Moscovici (ed.), *Psychologie sociale*. Paris: PUF.

Graumann, C. F. and Moscovici, S. (1986). *Changing Conceptions of Crowd Mind and Behavior*, New York: Springer.

Hegel, G.F.W. (1992 [1821]). *Elements of the Philosophy of Right*, tr. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press.

Honneth, A. (1992). „Integrity and Disrespect. Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition." *Political Theory*, 20, 2, pp. 187-201.
Honneth, A. (2002). „Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions." *Inquiry,* 45, pp. 499-520.
Honneth, A. (2007). *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge: Polity Press.
Horkheimer, M. & Adorno, T.W. (2002). *Dialectic of Enlightenment*. Stanford: Stanford University Press.
Le Bon, G. (1952 [1895]). *The Crowd*. London: Benn.
Lowenthal, L. (1987). *False Prophets. Studies on Authoritarianism*. New Brunswick and Oxford: Transaction Books.
Moscovici, S. (1985). *The Age of the Crowd*, tr. J. C. Whitehouse. Cambridge: Cambridge University Press.
Neculau, R. (în curs de apariţie). „Being Oneself in Another. Recognition and the Culturalist Deformation of Identity". *Inquiry*.
Reicher, S. (1984). „The St. Pauls Riot: An Explanation of the Limits of Crowd Action in Terms of a Social Identity Model." *European Journal of Social Psychology,* 14, pp. 1-21.
Reicher, S., Spears, R. & Postmes T. (1995). „A Social Identity Model of Deindividuation Phenomena." În W. Sroebe & M. Hewstone (eds.), *European Review of Social Psychology,* 6, pp. 161-198.
Reicher, S. (1997). „Crowd Behavior as Social Action." În J.C. Turner et al. (eds.) *Rediscovering the Social Group: A Self-Categorization Theory* (pp. 171-202). Oxford: Blackwell.
Reicher, S. (2001). „The Psychology of Crowd Dynamics." În M.A. Hogg & R.S. Tindale (eds.), *Blackwell Handbook of Social Psychology: Group Processes* (pp. 182-208), Oxford: Blackwell.
Rouquette, M.-L. (1994). *Sur la connaissance des masses*. Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble.
Ricoeur, P. (1992). *Oneself as Another*, tr. Kathleen Blaney. Chicago: University of Chicago Press.
Sloterdijk, P. (2000). *Die Verachtung der Massen: Versuch über Kulturkämpfe in der modernen Gesellschaft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
Tarde, G. (1910). *L'opinion et la foule*. Paris: Alcan.
Tuomela, R. (2002). *The Philosophy of Social Practices*. Cambridge: Cambridge University Press.
Tuomela, R. (2007). *The Philosophy of Sociality*. Oxford: Oxford University Press.
Turner, R.H & Killian, L.M. (1972). *Collective Behavior*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
Zimbardo, P.G. (1970). „The Human Choice: Individuation, Reason, and Order versus De-individuation, Impulse and Chaos." În W.J. Arnold & D. Levine (eds.) *Nebraska Symposium on Motivation 1969* (pp. 237-307). Lincoln: University of Nebraska Press.

A THOUGHT EXPERIMENT OF CROSS-CULTURAL COMPARISON: THE QUESTION OF RATIONALITY*

MONA MAMULEA

Abstract. David Bloor's thought experiment is taken into consideration to suggest that the rationality of the Other cannot be inferred by way of argument for the reason that it is unavoidably contained as a hidden supposition by any argument engaged in proving it. We are able to understand a different culture only as far as we recognize in it the same kind of rationality that works in our own culture. Another kind of rationality is either impossible, or indiscernible.

Key words: rationality, relativism, universalism, cultural difference, uniqueness of logic, thought experiment

One can find in Boas the following instance of a cross-cultural encounter: The well-known traveller Burchell met a group of Bushmen near Garib whom he asked about the difference between a good action and a bad one. Since they couldn't provide him with a satisfactory answer, Burchell presented us with "the most wonderful report of their complete lack of reasoning power". In the same way, the Fuegians, questioned on their religious beliefs in incomprehensible terms, were described as incapable of ideas that go beyond the simplest needs of everyday life[1]. The "primitive" people themselves had their misunderstandings in their own grasp of Western culture. The cargo cult might be seen for instance as a result of such a miscomprehension. Noticing the ships loaded with goods which were meant to the colonizers, they concluded that the ancestors must have been lured into a pact with the whites. Thus the cult was intended to restore the benevolence of the powerful ancestors. The anthropological field literature is exceedingly rich in such cross-cultural misunderstandings and there's not much wonder that no other than the founder of the relativistic school in anthropology was the first to regard them as the ethnographer's failure to take into account and to study in their local context the specific traits of the particular culture he approaches. Prior to Boas, the general

* This paper is supported by the Sectoral Operational Programme Human Resources Development (SOP HRD), financed from the European Social Fund and by the Romanian Government under the contract number POSDRU/89/1.5/S/56815.

[1] Franz Boas, *Race, Language and Culture* (1940), Chicago & London, University of Chicago Press, 1982: 626.

anthropological mood was that of a universalist manner of conceiving culture which involves a kind of a "psychic unity of mankind" (as Bastian put it) and therefore an important core of psychological and cognitive traits that are shared by all human beings. With this in prospect, there could be no clash of understanding between cultures; moreover, there could be no "cultures" to speak of since culture was comprehended in the singular rather than in the plural[2]. Starting with Boas and his students, the anthropological research witnessed a switch from "culture" to "cultures" together with the depiction of each culture as a unique and irreducible pattern of behaviour. The paradigm shift had a weighty impact on the understanding of cross-cultural translatability – by which I mean the ability of any given culture to convert in its own terms a certain constituent of another culture which could equally be a word, a concept, a conduct, or a cultural trait of any kind. When dealing with a single widespread culture and a homogenous human mind, there is little expectation of any cultural diversity, other than a developed-versus-undeveloped based one, hence the enthusiastic picture of an unconditioned translatability. On the contrary, the relativistic stance claims that each culture is a more or less consistent pattern of thought and behaviour[3] and the only way to understand the significance of a detached trait is to put it in relation with the whole. The odds of cultural translation are thus drastically limited by the capacity of the researcher to grasp a cultural pattern and to interpret in the light of the whole the distinct elements in hand. There is no such thing as a solitary trait. All the features are interconnected so as to form an unalterable entirety. The psychological and linguistic universals are no more here to guarantee translatability. In dealing with cultures, the relativistic view deals with a variety of distinct worlds, each of them conveyed in its own unique language.

In spite of this general assumption, the researcher is seen as being able to connect his mind to a totally different culture and to draw pertinent inferences about the new kind of thinking he met. No matter which theory they believe in, the culture researchers are all ascertained that understanding another culture, however different it might be to their own, is an attainable task as long as the methods are properly employed. However, the problem of understanding other cultures seems to be a little more complicated than that. While any anthropological researcher of present time is willing to assume cultural diversity as a fact, he may be less enthusiastic in admitting that he lacks any reliable scientific basis that would allow him to trust his understanding of other cultures and to make considerations on the rationality of the Other. To maintain that a particular exotic culture makes use of a completely different type of logic is to admit that the culture in question is impenetrable to anthropological research and it's hard to believe that a practising anthro-

[2] *Cf.* George W. Stocking, Jr, "Franz Boas and the Culture Concept in Historical Perspective", *American Anthropologist*, 68, 1966: "I found no instances of the plural form in writers other than Boas prior to 1895. Men referred to 'cultural stages' or 'forms of culture', as indeed Tylor had before, but they did not speak of 'cultures'. The plural appears with regularity only in the first generation of Boas' students around 1910".

[3] Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (1934), Boston, Houghton Mifflin, 1959: 46.

pologist would undermine the very basic ideas of his discipline by professing convictions that question the comprehensibility of its object. In some extent or another, a certain belief in a psychic unity of mankind managed to subsist in the background of any anthropological research, however relativistic it claims to be. The vision of a rational other was a constant presence in the history of anthropology[4].

My paper suggests that the rationality of the Other cannot be decided – for the simple reason that it is already contained as a hidden supposition by any argument engaged in proving it. As an example, I will consider David Bloor's thought experiment inspired by Peter Winch's critique to Evans-Pritchard's discussions on the witchcraft institution at Azande. Let us first have a look to its background. As Evans-Pritchard seems to suggest, the entire network of Zande tradition related to witchcraft entails what a Western mind would tag as a logical contradiction. In short, witchcraft plays an essential part in Zande culture. Any evil that happens to these people is interpreted to be the direct result of sorcery. They also believe that witchcraft is an inherited physical trait which is unavoidably transmitted from father to son and from mother to daughter, which means that once a witch was attested, all his/her ancestors of the same gender were also in the possession of the witchcraft attribute. Besides, the tribe developed an accurate method to decide if a particular member was a witch. As a result of the post-mortem tests, some men were confirmed as witches and some weren't. In addition, one can find whether a particular person is bewitching him or not by asking an oracle whose answer is in terms of "yes" or "no". And here comes the tricky part. According to their beliefs, all the members of the Zande clan are biologically related to one another through the male line. The consequence of this route of thought is obvious: if a certain man of the clan is proved to be a witch, then the entire clan is composed by witches. However, the Azande claim that only a few members of the clan are to be considered as witches:

> "To our minds it appears evident that if a man is proven a witch the whole of his clan are *ipso facto* witches, since the Zande clan is a group of persons related biologically to one another through the male line. Azande see the sense of this argument but they do not accept its conclusions, and it would involve the whole notion of witchcraft in contradiction were they to do so. In practice they regard only close paternal kinsmen of a known witch as witches. It is only in theory that they extend the imputation to all a witch's clansmen. If in the eyes of the world payment for homicide by witchcraft stamps the kin of a guilty man as witches, a post-mortem in which no witchcraft-substance is discovered in a man clears his paternal kin of suspicion. Here again we might reason that if a man be found by post-mortem immune

[4] For a history of the rationality problem in anthropology, *see* Bradd Shore, *Culture in Mind: Cognition, Culture, and the Problem of Meaning*, Oxford, Oxford University Press: 1996.

> from witchcraft-substance all his clan must also be immune, but Azande do not act as though they were of this opinion"[5].

Evans-Pritchard didn't seem to derive from here that the Azande are *not* logical. On the contrary, he repeatedly insisted on the rational character of Zande culture. Their behaviour is consistent and the motivation they provide for it is "intellectually coherent". Zande mind is "logical and inquiring within the framework of its culture". On Evans-Pritchard's opinion, if Azande do not perceive the contradiction *as we do*, this is because they have no *theoretical* interest on the matter. The Azande are only concerned about the concrete acts of witchcraft and they clearly have means to identify the doer. They never ask the oracle whether a particular person is a born witch or not; they ask instead if that person *is bewitching them in specific circumstances*. However, there is a better explanation for this apparent contradiction to be found in Evans-Pritchard's account. It seems that Azande found a convenient contrivance to protect the unattested born witch from suspicion of witchcraft by introducing a distinction between a potential and an active witch: even that the "witchcraft-substance" is present in somebody, it may remain idle during his lifetime, and a man who doesn't use his witchcraft-substance could hardly be stamped as a witch[6]. What Evans-Pritchard called "the general coherence and interdependence of Zande beliefs"[7] seems to be pretty well sustained by his description of them. The fact is that Evans-Pritchard never suggested that the Zande culture employed a *different kind of logic*. Quite the opposite, he clearly stated that even the Azande are different, the consistency of their cultural system is a fact that leads us to the conclusion that there is a great deal of similarity between the way they think and the kind of thinking that runs the Western societies:

> "I hope that I have persuaded the reader of one thing, namely, the intellectual consistency of Zande notions. They only appear inconsistent when ranged like lifeless museum objects. When we see how an individual uses them we may say that they are mystical but we cannot say that his use of them is illogical or even that it is uncritical. I had no difficulty in using Zande notions as Azande themselves use them. Once the idiom is learnt the rest is easy, for in Zandeland one mystical idea follows on another as reasonably as one common-sense idea follows on another in our own society"[8].

Evans-Pritchard's viewpoint is stated here as clearly as in other different places[9]. In his opinion, the culture systems he studied are ruled by patterns of

---

[5] E.E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press, 1937: 24.
[6] *Ibidem*: 25, 42, 336.
[7] *Ibidem*: 540.
[8] *Ibidem*: 540–541.
[9] *See*, for example, Evans-Pritchard, "Lévy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality", *Bulletin of the Faculty of Arts* (University of Egypt), 2, 1934: 1–36. Evans-Pritchard disapproved of

thought which are coherent in the same way that Western thinking is. Letting apart their magic oriented mind which contrasts with the scientific oriented mind of Western people, as well as the specific pattern of their culture, the so-called primitives think in the same logical way. Thinking *is* logical by default, and there is no reason to presume the employing of different kinds of logic in different communities, much less of some contradictory ones.

In spite of Evans-Pritchard's manifest conviction, his account on Zande witchcraft institution is the starting point for a study which is set into motion by entirely opposite views on Zande rationality. In a critical attempt, Peter Winch questioned the very basic assumption of Evan-Pritchard's investigation of "primitive" cultures, namely the uniqueness of logic that makes possible the correlation between scientific and mystical thought[10]. Zande thought involves a contradiction which is easily recognized as such by a Western mind, but Azande seem to pay no attention to it. Owing to their lack in "theoretical interest", they never pushed their thinking on witchcraft to a level at which they could be dragged into contradiction. Winch resorted to Wittgenstein's discussion of game in *Remarks on the Foundations of Mathematics*. The reader is invited to consider a game "such that whoever begins can always win by a particular simple trick. But this has not been realized – so it is a game. Now someone draws our attention to it – and it stops being a game. […] That means, I want to say, it can also be taken like this: the other man did not draw our attention to anything; he taught us a different game in place of our own. But how can the new game have made the old one obsolete? We now see something different, and can no longer naively go on playing. On the one hand the game consisted in our actions (our play) on the board; and these actions I could perform as well now as before. But on the other hand it was essential to the game that I blindly tried to win; and now I can no longer do that"[11]. Besides the significant analogies between Wittgenstein's case and the Zande witchcraft affair, Winch found an essential difference. When confronted with the contradiction, the Azande *did not* regard their witchcraft establishment as obsolete. They didn't simply abandon their conception of witchcraft once they were faced up to the logical consequences of it, a fact that strongly suggests in Winch's opinion that the Zande

---

Lévy-Bruhl's term "prelogical" applied to the primitive modes of thought that appeared to contain inherent contradictions. By "prelogical" Lévy-Bruhl didn't mean "devoid of all order and system", but rather not "conforming to the system of logic which regulates modern science". "Prelogical" didn't stay there for "illogical". However, the prefix "pre" insinuates that we are dealing with a thinking that is not yet logical, i.e. not yet evolved to the stage of the modern scientific thought. Differently put, there is a sort of evolutionary thinking inherent to Lévy-Bruhl's description of "primitive" mind, as well as an idea regarding the uniformity of all "savage" thought. This is the reason why Evans-Pritchard chose to replace "prelogical" with "unscientific".

[10] Peter Winch, "Understanding a primitive society", *American Philosophical Quarterly*, I, 4, 1964: 307–324.

[11] L. Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Pt. II, § 77, as quoted in Peter Winch, "Understanding a primitive society", p. 314.

conception of witchcraft does not make up a theoretical system to be put on the same level with the Western scientific one. Therefore, Winch concluded, not the natives were the ones who committed a category-mistake, but the anthropologist was, and he did so by imposing the rules of his European game to an essentially different one. The uniqueness of logic presumed by Evans-Pritchard's approach is thus rejected. Peter Winch was not the only one to see a contradiction where there is none[12]. While it is true that Evans-Pritchard suggested that the Zande conception of witchcraft would be judged as contradictory by a Western mind[13], there are additional considerations that promptly exonerate not only the Zande thinking from incoherence, but Evans-Pritchard's as well. Maybe an honest-minded approach of Evans-Pritchard would read the incriminated passage in a more proper manner: even though the Zande thinking might *appear* as contradictory, it is not so.

Let us now return to David Bloor's thought experiment as he put it in *Knowledge and Social Imagery*. First of all, Bloor noticed in Evans-Pritchard's account an essential detail that Winch overlooked. As I mentioned before, the Azande drew a careful distinction between "actual" and "potential" in matters of witchcraft. One could as well inherit the "witchcraft-substance" without being an active witch. The innate "witchcraft-substance" may remain "cool" (i.e. inactive) during an entire lifetime, in which case its bearer is not to be considered a witch. Bloor clearly got this piece of information, yet he didn't seem to get the picture. He continued to argue against Evans-Pritchard as if the latter truly believed that Zande witchcraft institution is based on a contradiction.

Anyway, David Bloor thinks he has a case against Evans-Pritchard. But his purpose is not only to rescue the Zande pattern of culture from inconsistency, but to weaken a common belief (which is Evans-Pritchard's as well) in the potency of logic. A distinction between the uniqueness of logic and the potency of logic is applied in order to reject Peter Winch's conclusion of the self-sufficient character of Zande thought, as well as Evans-Pritchard's idea according to which a logical contradiction might pose a threat to the institution involved. On the one hand, the idea that there is a real contradiction in the Zande notion of witchcraft is related to the belief in the *uniqueness* of logic. On the other hand, the idea that such a contradiction, if noticed

[12] *See* for example Seligman's "Foreword" to the original edition of Evans-Pritchard's book: "In this matter the bright and intelligent Azande do not feel any need or desire to be what we call logical, and as we proceed with the book we shall see that the system of omen magic constituted by an appeal to the poison-ordeal is at least as illogical and infinitely more difficult to place among the White Man's categories than the contradictions apparent in the above passage" (C.G. Seligman, "Foreword" to Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press, 1937: xvii). The passage in question, otherwise quoted earlier, is the one where Evans-Pritchard suggested that the witchcraft inheritance belief together with the kinship belief might compel one to extend the witchcraft accusation to the whole clan.

[13] "Azande do not perceive the contradiction as we perceive it because they have no theoretical interest in the subject, and those situations in which they express their beliefs in witchcraft do not force the problem upon them" (Evans-Pritchard *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press, 1937: 25).

by natives, would endanger one of their vital institutions is related to the belief in the *potency* of logic. David Bloor's point resumes Mill's considerations according to which *logic is rather opposed to potent*: "The application of logical schemata is merely a way of arranging our afterthoughts and is always a matter of negotiation"[14]. The thought experiment David Bloor built in order to enforce his own opinion on Zande case is conceived in perfect reverse symmetry to the contradictory situation he read in Evans-Pritchard. This time the Western culture is investigated by an alien anthropologist whose conclusions are practically equivalent to those attributed to Evans-Pritchard:

> "Suppose that an alien anthropologist reasoned with us as follows: in your culture a murderer is someone who deliberately kills someone else. Bomber pilots deliberately kill people. Therefore they are murderers. We can see the point of this inference but would no doubt resist the conclusion. Our grounds would be that the alien observer did not really understand what a murderer was. He could not see the difference between the two cases that he had conflated. Perhaps we would reply: murder is an act of individual volition. Bomber pilots are performing a duty, and this duty is specifically sanctioned by governments. We distinguish the special roles appropriate to the armed forces. Consulting his notebook the anthropologist might then tell us that he has seen men shaking their fists at attacking aeroplanes and shouting murderer after them. Our reply to this could then be that there is indeed an analogy between murder and killing in war, and it was no doubt the similarities rather than the differences that were uppermost in the mind of the victims whom he had observed. We may add that it is hardly to be expected that men will be completely logical under such provocation and that what was observed was an understandable lapse from the canons of strictly rational conduct. The anthropologist might then ply us with more questions about (civilian) car-drivers who kill people. No doubt he would be fascinated by the intricate way in which the concepts of accident, manslaughter, chance, responsibility, mistake and intention have proliferated in our culture. The anthropologist might even conclude that we see the point of his arguments but attempt to evade their logical force by an 'ad hoc' and shifting tangle of metaphysical distinctions. In that culture, he would perhaps say, they have no practical interest in logical conclusions. They prefer their metaphysical jungle because otherwise their whole institution of punishment would be threatened"[15].

Obviously, in the absence of the subsequent information provided by David Bloor, the scenario as such doesn't tell anything relevant to the case. There is no

[14] David Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, London, Routledge and Kegan Paul, 1976: 125.
[15] *Ibidem*: 127.

convincing connection between the possibility of conceiving symmetrical outside assessments of two different societies and a conclusion according to which the two societies in question actually work in the same way and are managed by the same kind of thinking. The fact that the two anthropological appraisals correspond to each other is not by itself a proof that the two appraised societies can also correspond. Further considerations are made in order for the reader to withdraw the right conclusion. In David Bloor's opinion, the alien anthropologist is definitely wrong (*in a similar way that Evans-Pritchard is* – as can be read between the lines) to believe that a people would indulge in logical confusion only to preserve their institutional system intact. The truth is that we are not likely to reason in this manner in order to secure our institutions against failure under the pressure of logical criticism. Our institutions are *stable*. What we actually do is to adjust our reasoning as a result of accepting the activities of bomber pilots and car-drivers, and our critical attitude consists precisely in the fact that we are aware of the similarity between murder and other activities. Our way of thought is rather a matter of negotiation than the product of rigid logic inferences, and negotiations produce meanings. The Azande did the same thing when they tuned their thinking as a consequence of admitting that not every holder of witchcraft-substance was a witch. Their beliefs regarding witchcraft seem to be driven by the same forces as our beliefs are. Despite of the different institutions, the Zande psychology works in the same way as ours.

While David Bloor's attractive line of argument concludes in a series of reflections that can be reasonably accepted, there is a troublemaking question regarding the process of arguing for these very conclusions. One of the problems lies in the fact that the conclusions David Bloor drew can't be obtained in a compelling manner from his line of argument. There is a gap sheltered in his argumentation. Even as we are ready to accept that Western mind does operate in the manner David Bloor described, there seems to be no good enough reason to believe that the same manner could be rightly attributed to a non-Western mind. But there is something more of David Bloor's argument. David Bloor's line of reasoning can be reconstructed as follows:

(1) A Western anthropologist (W) who investigates the Zande culture (Z) on a specific matter (M) reaches a certain result (R), in disregard of a particular distinction (D) made by the natives;
(2) A non-Western anthropologist (~W) who investigates the Western culture (C) on a specific matter (M′) analogous to M reaches the same result (R), also in disregard of a particular distinction (D′) made by the natives;
(3) An inside approach of C rejects R and arrives at a different but much more reliable result (R′) which takes into account the particular distinction (D′) made by the natives;
(4) D looks similar to D′.

Therefore,
(5) The truth regarding the specific matters M and M′ could be no other than R′ for both Z and C, which means that both cultures employ the same kind of thinking.

His thought experiment makes use of both etic and emic considerations. The kind of investigation pointed out at (1) and (2) is what can be labelled as an etic type of approach, while the one outlined at (3) is clearly an emic one. Despite of the mixed levels of his argument, David Bloor aims at an etic conclusion (5). However, the most important proof in order to draw the mentioned conclusion is drafted at (4). The similarity between D and D′ seems to be the only fact that links the two cultures in question. But is it really a piece of evidence? To answer this question we first need to know on what basis the assertion was made.

Let us quit for the moment Bloor's argument and turn to a real anthropological experience that depicts a situation which is not far away from the one David Bloor described in his imaginary scenario.

In 1966, the American anthropologist Laura Bohannan wrote a story about a surprising cultural encounter she was involved in[16]. She was confident in the universality of human nature and convinced that a first-rate tragedy as Shakespeare's *Hamlet* must be endowed with transcultural relevance. Accordingly, she told the story to the Tiv elders in West Africa. Not only that the conflict was not properly understood, but the natives utterly rejected the storyteller's explanations and assigned to each dramatic event a peculiar meaning. Claudius and Gertrude behaved perfectly decent: a widow must quickly wed the younger brother of her late husband who thus becomes the father of her children. The apparition could be by no means the ghost of Hamlet's father because there are no such things as ghosts and there is no form of individual survival after death. Hamlet acted stupidly for not resorting to a sorcerer specialized in sign reading and truth finding instead of arranging that silly masquerade in order to expose his uncle. In any case, raising a hand against his own uncle is an inexcusable act; all the more that the latter became his father. The killing of Polonius was completely natural since he was so amazingly foolish not to decline his identity when asked (as experienced hunters, the natives were quick to shoot the arrow at a hidden target). If Ophelia drowned herself, there is no doubt that she became the victim of witchcraft: water as such cannot harm anyone. And so on. In their attempt to comprehend Shakespeare's story, the Tiv elders actually made up a completely new one, which the anthropologist found at least as weird as they found hers: "'Listen', said the elder, 'and I will tell you how it was and how your story will go, then you may tell me if I am right. Polonius knew his son would get into trouble, and so he did. He had many fines to pay for fighting, and debts from gambling. But he had only two ways of getting money quickly. One was to marry off his sister at once, but it is difficult to find a man who will marry a woman desired by the son of a chief. For if the chief's heir commits adultery with your wife, what can you do? Only a fool calls a case against a man who will someday be his judge. Therefore Laertes had to take the second way: he killed his sister by witchcraft, drowning her so he could secretly sell her body to the witches'". The researcher's objections and appeal to the Western way of thought were flatly discarded, and the tale was severely

[16] Laura Bohannan, „Shakespeare in the bush" (1966), *Natural History* 75: 28–33.

refashioned so as to fit into Tiv cultural pattern. As to the anthropologist, she ended by being lectured on the "true" meaning of Shakespeare's drama: "'Sometime', concluded the old man, gathering his ragged toga about him, 'you must tell us some more stories of your country. We, who are elders, will instruct you in their true meaning, so that when you return to your own land your elders will see that you have not been sitting in the bush, but among those who know things and who have taught you wisdom'".

The researcher's universalist assumptions (or what was left of them) stumbled upon the natives' no less universalist ones except that the Tiv didn't admit there might be a different way of conceiving things in this world. When the story they were being told didn't fit into their own cultural story, they promptly rectified it in order to make it plausible. On the other hand, the occurrence of a recognizable event made them believe that it was set in motion by the very same forces that drove their own cultural events. In this last respect, the Tiv, as Laura Bohannan presented them to us, seem to reason in the same way as David Bloor did. When they found that certain aspects showed themselves in both "stories", they assumed that what works in their life story must equally work in the other. Although they were wrong in their conclusions (and we certainly know they were), we might say that they were right in what they were doing. A kind of rationality *has* to be applied in order to understand a story, and the only kind of rationality in hand was their own. The same may be said of David Bloor's more aspiring effort to show that the Azande think like us. As I said before, what I consider to be the crucial piece in his line of reasoning is the connection he established between the two cultures (D looks similar to D′). But in linking the Zande distinction to the Western one, David Bloor assumes that both are determined by the same kind of rationality. Or, to put it in a different way, the reason for accepting his conclusion is the conclusion itself. However, David Bloor's thought experiment confronts us with a tricky question: on what basis we assume that the familiar element we identify in another culture must be endorsed by a psychology or line of thought which is much like ours? This is a question that remains to be answered. The only honest conclusion that can be drawn from David Bloor's thought experiment is that Zande culture can be presented in such a way as to involve no contradiction for Western thought. As Martin Hollis put it, we can identify a belief or a ritual in another culture only if it is rational according *to our criteria of rationality*[17]. This is to say that in any meaningful account of another culture we recognize our own standard of rationality. If we don't, then it's not meaningful at all. Another type of rationality is either impossible, or indiscernible.

[17] Martin Hollis, „Reason and ritual" (1968), *Reason in Action. Essays in the Philosophy of Social Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996: 206.

TRADUCERI

ZECE SCRISORI ALE LUI HEGEL CĂTRE FRIEDRICH IMMANUEL NIETHAMMER

Scrisorile de mai jos au fost expediate de Hegel prietenului său Niethammer în perioada în care redacta *Fenomenologia spiritului* şi imediat după ce a finalizat lucrarea. Sosit în Jena, pe atunci unul dintre cele mai importante centre intelectuale ale Germaniei, cu şase ani în urmă, Hegel desfăşura aici o activitate didactică şi scriitoricească intensă, rămânând totuşi până la capăt într-o poziţie destul de şubredă în cadrul Universităţii, poziţie căreia izbucnirea războiului dintre Franţa şi Prusia îi va da lovitura de graţie.

La Jena, Hegel îşi va susţine mai întâi teza de doctorat, apoi va ţine diverse cursuri – ca *Privatdozent*, apoi ca *Extraordinarius*, posturi finanţate exclusiv prin contribuţiile studenţilor care-i audiau cursurile – obţinând o leafă de stat abia în momentul în care va fi constrâns să renunţe la activitatea didactică. Împreună cu Schelling a editat, între 1802 şi 1803, *Kritisches Journal der Philosophie*, unde semnează primele sale scrieri. În anul în care se desfăşoară corespondenţa de mai jos, de fapt, nici Universitatea din Jena nu se mai afla într-o situaţie de invidiat. Cele mai renumite cadre didactice ale ei plecaseră deja către alte catedre (este cazul lui Fichte, plecat din Jena încă din 1799, dinainte de sosirea lui Hegel, apoi al lui Schelling, încă prieten şi colaborator al acestuia, care în primăvara anului 1803 se mută la Würzburg), alţii părăsind cu totul această lume (Schiller moare în 9 mai 1805). Curând după expedierea ultimei scrisori din cele înşirate mai jos, constrâns de greutăţi de tot felul, Hegel va părăsi la rândul lui oraşul în care şi-a prezentat pentru prima dată ideile de la o catedră.

Hegel şi Niethammer s-au împrietenit în anii în care au studiat împreună la Tübingen. Friedrich Immanuel Niethammer (1766-1848), după o peregrinare mai scurtă decât cea a lui Hegel prin diferite slujbe intelectuale neînsemnate, a activat ca profesor la Jena din 1790 până în 1804. Aici a colaborat cu Fichte, împreună cu care a editat *Philosophische Journal*, publicaţie importantă, care însă a pricinuit eliminarea lui Fichte de la Universitatea din Jena prin apariţia în paginile ei a unui text neinspirat al acestuia. În anul 1806 Niethammer era, spre deosebire de Hegel, în plină ascensiune; din postul de *Oberschulkommissar* al Franconiei, pe care-l ocupa în vremea corespondenţei de mai jos cu Hegel, va fi promovat în cel de Consilier consistorial pentru Educaţie al Regatului Bavariei, eveniment la care Hegel se referă într-una dintre scrisori. Spre deosebire de Schelling, Niethammer a rămas în relaţii prieteneşti, pentru tot restul vieţii, cu autorul *Fenomenologiei spiritului*, fără însă ca cei doi să mai aibă ocazia de a lucra împreună.

Cele zece scrisori reproduse mai jos în traducere, unele ajungând incomplet până la noi, au fost preluate din culegerea: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Weltgeist zwischen Jena*

Cercetări filosofico-psihologice, anul IV, nr. 2, p. 115–123, Bucureşti, 2012

und Berlin, Briefe, herausgegeben und ausgewählt von Hartmut Zinser, Ullstein Materialen, Frankfurt/M; Berlin; Wien, 1982. Ele au fost alcătuite într-o perioadă de timp scurtă – doar trei luni (de la începutul lui august până la începutul lui noiembrie 1806) – dar deosebit de bogată în evenimente istorice de dimensiuni continentale şi extrem de încărcată pentru autorul lor: în timp ce Franța napoleoniană se angajează în luptă cu cea de-a patra coaliție alcătuită împotriva sa, în special cu Prusia, căreia îi provoacă pierderi uriaşe în bătăliile de la Jena şi Auerstaedt, ocupând Berlinul după doar 19 zile, Hegel lucrează la o carte, caută să rezolve multe probleme delicate, de natură profesională, editorială şi financiară, face planuri (destul de fanteziste, dat fiind contextul istoric) de fondare a unui jurnal literar, trece prin experiența ocupației străine a oraşului în care locuia, domiciliul îi este jefuit, i se naşte un fiu natural. Nu e de mirare că impresia pe care o creează aceste scrisori este a unui om cam încolțit, constrâns să-şi bată la cap un vechi prieten, mai bine plasat social, pentru a fi ajutat să rezolve rapid o parte din aceste probleme. Niethammer se dovedeşte totuşi un prieten de nădejde, acceptând să ia asupra sa riscurile financiare, ce nu par a fi neglijabile, implicate de tipărirea, într-o perioadă de incertitudini, a *Fenomenologiei spiritului.*

*

Către Niethammer

Jena, 6 aug. 1806

Deşi soția dvs. nu este acum în Bamberg, scump prieten, se pare că dvs. sunteți iarăşi acolo – ce căsnicie! Ca totul să fie legal ar trebui să vă aflați acolo unde este ea.

Călătoria dvs. şi-a atins scopul, după cum văd; Julius s-a întors mai vioi şi sănătos şi mai mare ca data trecută; l-am întâlnit pe stradă, pe neaşteptate, pe când se întorcea de la o lecție a fratelui său. – Aşteptam de la dvs. o relatare despre ce ați văzut şi făcut în călătorie, dar dna Niethammer – la fel de dragi îmi sunt şi scrisorile dvs. – a făcut acest bine într-o manieră mai plăcută.

Dacă veți fi şi peste 4 săptămâni în Bamberg, aş fi vrut să vă solicit punerea la punct a editorului meu; acum mă aflu cu el într-o discuție epistolară şi încă îi aştept răspunsul; trebuie neapărat să vă mai solicit pentru a vă pune în temă; fiindcă el are de obicei reaua manieră de a nu răspunde, ignorând ce-i scriu şi făcând ce-i convine. – Tipărirea începuse în februarie; şi, conform contractului original trebuia ca această parte să fie gata înainte de Paşte; i-am îngăduit apoi până la începutul lecțiilor, – nici până la acesta n-a terminat...

Deocamdată poate aveți ocazia să aflați din tipografia lui, în mod discret, câte exemplare s-au tipărit; pe de o parte, sunt indus în eroare de anunțul ofertei sale, pe de alta, cu siguranță, fiindcă a scăzut el însuşi, în cursul tratativelor, numărul de exemplare de la 1.000 la 750, ceea ce are drept consecință reducerea onorariului; apoi, ceea ce mi-a trezit bănuielile înainte de toate, am aflat că el avea o tipografie proprie, împrejurare pe care a ascuns-o cu grijă, în ciuda cererilor mele de a tipări acolo, şi care ar fi fost de cea mai mare importanță, fiindcă acolo putea executa comanda. În general, eu nu văd de ce un scriitor n-ar trebui să aibă nevoie de vreo dovadă asupra acestui fapt; – la fel ca şi mine – dacă mă înțeleg cu unul să taie din pădurea mea 100 de stânjeni de lemn, îl pun să plătească deşi nu-i mai ia.

Mă iertați dacă, pe de o parte, vă întrețin cu asemenea chestiuni, pe de alta fac apel la sprijinul dvs. – Acum despre altele. – Aud cu satisfacție despre faptul că aşteptați să vină în curând decizia finală privind poziția dvs.; pe curând la München – Doamne, când ajungi în împărăția Ta, să-ți aminteşti de mine te voi ruga! – Fichte, din câte aud, nu este în Erlangen, ci în! În – *Göttingen*; dovada cea mai bună a preferințelor prusiene pentru Göttingen decât pentru cadoul Homerului wolfian. – Ieri am obținut în sfârşit o leafă, de? De 100. Spun: O sută taleri. – Recenzia salată din *Haller Zeitung* încă n-am citit-o; deocamdată nu a apărut – are, între alte scăderi şi pe cea de a fi prea mare. – Sper, desigur că cea mai bună sursă este aici, să aflu de la dvs. câte ceva despre starea iubitei noastre patrii, față de care doamna nu are pretenția că este ascultătoare. Dna Niethammer mi-a promis azi o scrisoare către dvs; în cazul în care aceasta nu soseşte, vă mai spun în încheiere că ea deja a sosit.

În speranța unui răspuns

Al dvs. preadevotat prieten Hegel

Către Niethammer

Jena, 5 sept. 1806

Vă sunt foarte îndatorat, preascump prieten, pentru scrisoarea dvs. şi pentru pregătirea anunțată în ea a unei luări de contact cu Göbhardt, având toată încrederea că cerințelor dvs. pe deplin ...

V-am spus deja cât de necesară mi-ar fi rezolvarea rapidă a acestei afaceri din considerații economice necesară; cum aceasta e de aşteptat, poate aş folosi o parte din ea pentru a vă vizita, dacă ați îngădui, şi, fie ați pleca doar cu dna Niethammer, fie, dacă numai dvs., v-aş însoți, după cum ne-ar fi pe plac, ceea ce ar fi încă mai nostim. Aş putea trata cu Göbhardt eu însumi asupra întregului – dar partea finală ar trebui redactată de dvs, căci fără aceasta nu mai pot rămâne aici, cu atât mai puțin să călătoresc. – Această dorință de a veni câteva zile la dvs. în Bamberg depinde de sfatul dvs., care mi-ar fi de folos şi din alt punct de vedere – anume al unei Universități – poate reorganizarea lui von Altdorf să însemne ceva, ori o prezentare la Graf von Thürheim, dacă acesta ar avea de-a face cu asta, să fie de folos. Dar este timpul să mă urnesc – această iarnă trebuie s-o petrec tot aici; contez totuşi pe Göbhardt ca să izbutesc – trebuie ca în toamna asta sau la iarnă să iau o decizie asupra unei alte relații, cum sunt şi cum mă văd. – Deoarece împrejurările politice lâncezesc – (în Münster deja a fost chemată harpia să instaleze corturile ş.a.m.d.) – şi războiul, dacă izbucneşte, cel puțin cu încartiruirile va produce întârzieri ici şi colo, – astfel că trebuie să mă gândesc cum să găsesc în acest caz un adăpost cât de curând – căci povara încartiruirii franțuzeşti, de care nimeni nu e cruțat, n-aş putea s-o suport; în această situație îmi doresc să urgentez o înțelegere urgentă cu Göbhardt, – pentru a fi la adăpost în acest timp al nevoii şi a mă îndrepta – dacă la dvs., cum sper, va fi linişte – către Bamberg; – fiindcă lucrul

meu nu este legat de un anumit loc şi cu lecţiile – cu care nu se întâmplă nimic şi care nu mai sunt folositoare studiului meu ca până acum – ar fi cu totul din ...

Către Niethammer

Jena, 17 sept. 1806

Prietenoasa dvs. scrisoare din 12 am primit-o cu anexa potrivită şi din ambele am văzut ce binevoitor interes dovediţi faţă de afacerea mea contra Göbhardt ...

Deoarece dna Niethammer are o nimerită ocazie de a călători, dorinţa mea rămâne dorinţă şi trebuie să renunţ la plăcerea de a ajunge la dvs. pentru câteva zile – chiar dacă, după toate aparenţele – Domnul fie cu noi – războiul izbucneşte. – – Căci această Mare Grijă înghite tot, la dumneavoastră şi pretutindeni, consumând cel mai mult din noi, savanţii; – un final fericit cu Göbhardt mi-ar procura pentru moment o sumă de rezervă liniştitoare, şi apoi trebuie să vedem ce va mai fi. – Mă preocupă de mult planul unui jurnal literar – după tipicul franţuzesc – iar sudul Germaniei nu are încă nici unul. Dacă aţi putea economisi din activităţile dvs. administrative suficient timp, n-aş şti pe nimeni cu care să mă însoţesc mai bucuros – de fapt, n-ar trebui să fie niciun, ori foarte puţini colaboratori – nu în spiritul jurnalelor de recenzii, care conţin judecăţi numai despre cărţi şi autori, deloc sau puţin despre fapte – sau pe de-a-ntregul popular, ci în cel important, înrădăcinat în ştiinţe şi pentru o educaţie generală – şi, mai ales – fără a deveni propriu-zis polemică, adică doar denunţătoare şi contestatoare – contra stării deplorabile a filosofiei actuale – nu doar teologie, fizică – şi estetică ş.a. …

Către Niethammer

Jena, 6 oct. 1806

Vă răspund, scump prieten, în doar câteva rânduri, cât de recunoscător v-am rămas aflând despre definitivarea – căci astfel o consider – a chestiunii; şi că abia azi am primit scrisoarea dvs. cu conţinutul; deşi scrisoarea care a plecat luni de aici nu va ajunge în Bamberg mai repede de miercuri sau chiar vineri, nu voiam să scap poşta, căci de data asta este poate o coincidenţă favorabilă, aşa cum din punctul dvs. de vedere era nefavorabilă.

Chestiunea principală, expedierea de către mine a întregului manuscris, se va întâmpla *negreşit* săptămâna aceasta …

În ce priveşte călătoria mea într-acolo, cum nu dispuneţi de timpul necesar, voiam să accept cu plăcere amabila dvs. invitaţie; – în 13 oct. sau pe 20 trebuie să încep lecţiile; deşi asta nu e mare lucru; însă independent de aceasta, ar trebui să ţin cont de pericolul de a nu mă mai putea întoarce, poate nici de a ajunge la dvs. – Poştalionul s-a întors până acum fără probleme sau a întârziat ca poşta călare; însă, dacă era să expediez manuscrisul, aceasta putea să ajungă cu întârziere, ca şi cum ar fi fost trimis cu poşta călare. – Totuşi războiul n-a început încă; momentul actual

pare decisiv; e posibil ca în câteva zile să adie vântul păcii, şi atunci nu voi lăsa zefirul de octombrie să mă sperie şi mă voi îndrepta către dvs. …

Excelenţei sale
Domnului consilier consistorial
şi dr. în teol.
Niethammer Bamberg

Către Niethammer

Jena, 8 oct. 1806

Am primit azi preţioasa dvs. scrisoare de pe 3 ale lunii şi vă răspund cu poşta care pleacă; că am primit-o pe a dvs. din 29 sept. lunea trecută, pe data de 6, v-am anunţat în aceeaşi zi; văd totuşi dintr-a dvs. cauza întârzierii şi că ea a ajuns aici la timpul cuvenit. Cât m-a bucurat că dvs. aţi pus acea chestie încâlcită la punct şi cu câte mulţumiri vă sunt dator! Reversul, sau mai curând completarea contractului, convine tuturor, ceea ce îndrăzneam doar să sper. Că dvs. vă puneţi la mijloc şi propuneţi să preluaţi întreaga ediţie este desigur un mijloc eroic, dar care, ca prieten, îmi lasă prea puţine pretexte şi prin aceasta sunt obligat cu atât mai mult faţă de dvs. – Poate că, în cazul în care aş vorbi despre asta cu doamna Niethammer, i-aş spune că cele două *drepturi* au ajuns laolaltă, dar şi că Göbhardt şi-a găsit în dumneavoastră naşul … Marea mea recunoştinţă pentru prietenia dvs. pot s-o exprim numai dacă vă descriu în ce perplexitate mă găseam în legătură cu această chestiune. Speram, de asemenea, că aţi dus-o pe deplin la bun sfârşit; primiţi acum jumătate din manuscris, vineri pe cealaltă, şi atunci voi fi făcut ceea ce era din partea mea de făcut. Rătăcindu-se vreo parte a acestuia, fără îndoială că n-aş şti ce s-ar mai putea repara; cu greu aş putea să-l reconstitui, şi nici anul acesta lucrarea n-ar putea să apară.

Vă doresc o viaţă plină şi, pentru moment, transmiteţi-i din partea mea doamnei Niethammer toate cele bune; dacă Dumnezeu va voi să avem pace m-aş arunca eu însumi curând la picioarele ei.

Al dvs. devotat prieten
G.W. Hegel
Prof. de filos.

Către Niethammer

Jena. Luni, 13 octombrie 1806, în ziua în care Jena a fost cucerită de francezi şi împăratul Napoleon a intrat între zidurile ei

Câtă îngrijorare am putut avea pentru părţile din manuscris expediate miercuri şi vineri trecute vă puteţi da seama după dată. – Ieri seară către asfinţit am văzut

focurile de armă ale patrulelor franceze, atât dinspre Gempenbachtal cât şi dinspre Winzerla; în cele din urmă prusienii au fost alungaţi după căderea nopţii, împuşcăturile au ţinut până la ora 12, iar azi între orele 8 şi 9 au intrat tiraliorii francezi – şi o oră mai târziu, trupele regulate; această oră a fost o oră de teamă, mai ales datorită necunoaşterii oamenilor care aveau dreptul, fiecare după voinţa împăratului francez însuşi, să ducă la îndeplinire cererile acestor trupe uşoare, nu prin forţă, ci oferindu-le în linişte cele de care aveau nevoie; deşi, prin relaţii neinspirate şi măsuri de prevedere neglijate, câţiva au fost puşi în încurcătură, totuşi cumnata dvs., ca şi casa Döderleinilor, s-au ales doar cu teama, fără a suferi altceva; – m-a rugat, fiindcă i-am spus pe înserat despre plecarea poştei, să-i scriu doamnei Niethammer şi dvs; – acum are 12 ofiţeri încartiruiţi; pe împărat – acest suflet al lumii – l-am văzut trecând călare prin oraş, în recunoaştere; este cu adevărat un sentiment minunat să vezi cum un asemenea individ, concentrat aici într-un punct, călare, se întinde asupra lumii şi o stăpâneşte. Prusienii (ieri se spunea că regele Prusiei are cartierul general în Kapellendorf, la câteva ore de aici; unde este azi nu ştiu, dar sigur mai departe ca ieri; ducesa şi prinţesele ei erau hotărâte să rămână în Weimar) nu au nici un prognistikon mai bun de făcut, – dar asemenea înaintări de joi până luni îi stau în putinţă numai acestui om extraordinar, de care nu poţi să nu te minunezi.

… Dar poate, dacă am ajuns până azi cu bine, am avut de îndurat tot aşa mult sau încă mai mult ca alţii; – după toate aparenţele trebuie să am îndoieli că manuscrisul meu, expediat miercuri şi vineri, a ajuns; – pierderea ar fi într-adevăr prea mare – cunoscuţii mei n-au păţit nimic; o să fiu singurul? Cât de mult voiam ca dvs. să fi omis plata unei părţi a sumei şi termenul preclusiv să nu fi fost aşa de strict! Deoarece poşta pleacă totuşi de aici, a trebuit să îndrăznesc să-l expediez. Dumnezeu ştie cu ce inimă grea am îndrăznit, deşi nu mă îndoiesc că în spatele armatei poşta circulă acum liber. – Cum am făcut-o mai devreme, îi doresc şi acum noroc întregii armate franceze, ceea ce nu-i poate lipsi, din nefericire, câtuşi de puţin conducătorului ei şi simplilor soldaţi, spre deosebire de inamic; astfel, ţinutul nostru va fi curând eliberat de acest torent.

Soţia primarului Voigt mi-a spus că au lăsat poştalionul să plece abia mâine dimineaţă, iar eu am vorbit la Statul Major, care este găzduit în casa ei, să i se ceară escortă sigură, ceea ce nu va fi refuzat; astfel, sper, Dumnezeu vă va transmite mâzgălelile mele la termen; cum le primiţi, fiind de trimis ceva bani, vă rog să faceţi tot posibilul; voi avea nevoie curând de ei. [P.S.] Noaptea în jur de ora 11 (în casa Comisarului Hellfeld, unde sunt găzduit acum şi privesc şirurile de focuri ale batalioanelor franţuzeşti, aprinse la măcelărie, vechile dugheni şi în întreaga piaţă).

Al dvs. Hegel
Prof. la Jena

Vă scriu din nou că Heiligenstädt a murit de 8 zile şi, fiindcă această veste trebuie să fie importantă pentru dv., o repet pentru cazul că acel pachet nu a ajuns – dar vă rog să-mi scrieţi totuşi curând; scrisorile care au sosit azi nu sunt încă orânduite; – nu ştiu de aceea nici măcar dacă a sosit scrisoarea din Bamberg.

Către Niethammer

Jena, 18 octbr. 06

Fiindcă domnul Comisar de război ne-a permis să trimitem scrisori, o să vă fiu de folos trimiţându-vă câteva rânduri.

Am început de ieri, şi azi, să fim ceva mai liniştiţi; armata a plecat mai departe; aici au rămas numai răniţii cu puţină pază. – O scrisoare trimisă printr-un student veţi primi ceva mai târziu, după aceasta. – Casa dvs. din Leitergasse (unde locuiesc eu cu câţiva studenţi) a fost, oricum, în pericol de incendiu; numai norocul că nu a bătut vântul a salvat-o, ca pe întregul oraş; în casa cumnatei dvs., cum s-a spus, a stat Bonaparte şi, cel puţin, Berthier; din cauza faptului că v-am spus-o des, am uitat de fiecare dată să întreb despre împrejurări; a avut, datorită încartiruirii, multe cheltuieli şi încă şi mai multă nelinişte domestică şi este foarte pornită, dar măcar a rămas fără nici o pagubă. – Gruner a avut multe de îndurat; cine are *contenance*, cum spun francezii, rămânând acasă, se păzeşte de jafuri – Şi cu Asverus am vorbit de asemenea; au încartiruiţi şi sunt nevătămaţi – şi Goethe ne-a scris, de asemenea, şi s-a interesat de noi (şi el a rămas nevătămat); faptul că cele două ducese au rămas i-a fost de mare folos; oraşului i-a mers la fel de rău ca şi nouă…

În ceea ce priveşte poveştile mele, l-am întrebat pe Asverus cu privire la aspectul lor legal; a afirmat că atari împrejurări se ridică deasupra tuturor obligaţiilor. Luni pleacă iar prima poştă, atât cea pe jos, cât şi cea călare; cu ea voi trimite şi ultimele coli, pe care le-am pus deja în geantă, împreună cu o scrisoare din noaptea de groază dinaintea incendiului. – Dacă expedierea de miercuri şi vineri ajunge înainte de 8 zile la locul potrivit, nici tiparul nu va fi împiedicat, nici Göbhardt nu poate, din cauza întârzierii acestor ultime α) *câteva* coli, β) în *împrejurările care au intervenit*, să pricinuiască vreun neajuns; deoarece aici am fost prădat, în ce priveşte Academia nici un interes nu mă convinge să rămân peste iarnă, cu perspectiva inevitabilelor ei scumpiri, hoţii, ş.a.m.d. numai neplăceri, prezenţa mea în Bamberg putându-se justifica pentru serviciul esenţial de corectură, din cauza grabei şi a inevitabilei prezenţe a omisiunilor, – în fine, cel mai preferabil, să vă găsesc acolo şi pe Dvs. cu familia, – aşa că mă gândesc să petrec măcar o parte din iarnă acolo...

Suma pe care am obţinut-o mă pune în situaţia de a trece peste iarna aceasta fără greutăţi. Dacă însă vreunul dintre pachetele cu manuscrise se pierde, voi avea o viaţă plină de necazuri; indivizii mi-au amestecat hârtiile ca pe lozurile de la loterie, astfel că am avut mult de muncă ca să găsesc ce-mi trebuia. Cât tânjesc după cea dintâi ştire! – Dar cu o rugăminte de a-mi trimite bani sunt obligat să mă adresez Dumneavoastră; mă găsesc în cea mai mare nevoie; ospitalitatea lui Frommann m-a primit şi m-a păstrat, – în ciuda unei îngrozitoare greutăţi pe care o purta şi pe care, în parte, o mai are; – scriu de la masa lui şi vă întreb dacă ar trebui să-i transmit salutări din partea dvs. Şi am primit de la el, ca şi de la Seebeck, care stă tot aici, împreună cu urări din inimă, ordinul de a nu vă împărtăşi această istorie. Rezultatul este, dacă aveţi ceva bani, chiar şi doar 6-8 Carolini, trimiteţi-mi;

aş vrea să vă rog, chiar şi fără perspectivele göbhardtiene, la care ţin atât de mult, să aveţi această amabilitate faţă de mine.

Transmiteţi cele bune doamnei Niethammer; – cum trebuie să se bucure pentru că-l iau pe Ludwig; la Naumburg a avut loc a doua mare bătălie; poarta şcolii se găseşte tot în acelaşi stadiu drăguţ. Toate cele bune

Al dvs. Hegel
Prof. de filos.

À
Monsieur le D. Niethammer
Conseiller de la direction du Pays
au service de Sa Maj. Bavar.
À Bamberg.

Către Niethammer

Jena, 22 oct. 1806

În această nenorocire generală, câtă încredere şi sprijin îmi dau prietenia dvs! Fără acest sprijin, în ce stare aş fi!...

… Vom fi mai liniştiţi însă, desigur, în linişte începe să simtă fiecare mai întâi propria pierdere – am auzit de la Asverus că la Wenigenjena merge încă rău: porţile sunt arse iar grădina transformată în bivuac pentru cai. – Altminteri, nu se pot şti nicăieri mai puţine despre armată ca aici. – Senatul a tipărit azi o mare proclamaţie pe care o veţi putea citi în ziare; pe 3 noiembrie se va face în aşa fel încât să înceapă lecţiile; cât de curând voi avea bani, – şi asta se va întâmpla în câteva zile – şi NB poştalionul se va întoarce, mă gândesc să vă răspund invitaţiei şi să pornesc spre dvs.; trebuie ca şi vremea bună să dureze; ce noroc pentru francezi, şi pentru noi, această vreme! Ceva mai vântoasă să fi fost şi tot oraşul ar fi ajuns cenuşă! ...

Către Niethammer

Jena, 24 oct. 1806

Ne găsim într-o stare ceva mai liniştită; deja lunea trecută, după un *Ordre du jour* dat cu două zile înainte în Dessau de Împărat, Murat era la patru ore de Magdeburg, Bernadotte şi Soult la Wittenberg pe Elba, pace cu Saxonia, Lucchesini în Prusia. Ducesa şi-a primit de la Împărat teritoriul înapoi, dar consortul ei, căruia i-a expirat sorocul de şase zile pentru a fi aici din armata prusiană, este exclus; se aşteaptă vestea sosirii Împăratului în Berlin; cei mai mulţi generali prusieni sunt captivi ori răniţi, se spune asta şi despre regele însuşi, care nu s-ar fi îndreptat spre Magdeburg, ci către Berlin, se pare. – În Halle ar fi fost îngrozitor, la fel de grav sau chiar mai grav ca aici, dar lipsesc detaliile; studenţii sunt concediaţi cu toţii în schimbul unui taler prusian, existând temerea că vor fi arestaţi în zilele

următoare, ceea ce se poate întâmpla. – Ar fi cam 600 de la Halle până aici. Comisarul Otto şi Schneider W. au sosit azi pentru a-i distribui. Ce privelişte măreaţă pentru noi! Cu ajutorul lui Dumnezeu, talerul prusian, care până acum nu era într-un mod aparte binecuvântat, va spori la Jena precum pâinea din Evanghelii …

Să fi fost armata franceză înfrântă, toată Jena s-ar fi aruncat, cu ciomege în mâini, într-un suflet, chiar şi cu copiii, cei care au copii, la şi spre arme. – Aşadar nimeni nu şi-a imaginat războiul aşa cum îl vedem! …

Către Niethammer

Jena, 3 nov. 1806

Am început să ne refacem încet-încet după spaima noastră; mai sunt însă *intermezzi* neplăcute; fiindcă magistratul nu dispune de suficienţi oameni pentru spital, în care se găsesc încă 800 de francezi – şi 400 de prusieni, – în loc de patru şi jumătate până la patru mii, cum erau la început – dragonii îi iau pe cei pe care îi văd pe stradă şi-i conduc spre lazaret pentru o zi. – Aşa că acum orice se negociază din nou. Comandantul şi comisarul, găzduiţi la Frommann, unde îi văd adesea, sunt oameni foarte bravi, – un noroc pe care, faţă de imbecilitatea magistraţilor care, prin jocul împrejurărilor, sunt îngropaţi în cea mai deplină nulitate, avem mult să-l preţuim. Tânărul von Ziegesar a fost acum, în sfârşit, trimis aici de la Weimar, în calitate de comisar, ceea ce ar fi trebut să se întâmple de la început, astfel că vom avea parte de mai multă ordine. – Proviziile sunt acum de departe mai ieftine ca pe vremea când erau prusienii aici; mizeria îşi va face dar simţită prezenţa prin iarnă sau primăvară.

Ieri am vizitat şi Wenigenjena şi acolo am privit şi am întrebat – draga Wenigenjena – mai mari pagube nu i s-au întâmplat …

De la studenţii din Halle n-a sosit încă nimic; – auzim cum că despre Jena se spune peste tot că nici o casă din Jena nu ar mai sta în picioare, nu mai încep acum din nou cât de greşit este. Amândoi Loderii au fost cruţaţi în Halle, nu însă şi aici – Schützenii au avut multe necazuri, au pierdut una sau ambele case de bani – în locuinţa lor s-au perindat prusienii şi francezii.

Totuşi nu mai ştim nimic despre război, în afară de ceea ce citim în *Hamburger Zeitung*; Jena nu mai este în calea trupelor; nu mai vine de la armată nimeni aici, nu mai trece nimeni. Doar ieri am auzit de la un student care a fost de faţă această minunăţie, cum că în Erfurt pe toate străzile s-ar fi citit cu bătăi de tobe că erfurtezii sunt de acum supuşi imperiali francezi. Despre soarta ţării noastre nu se ştie încă nimic; – s-a trimis de la Weimar după duce (Domnul v. Spiegel); el l-a întâlnit în Wolfenbüttel, unde comanda o armată de 12.000 de oameni – toate trupele rămase – a răspuns că acestea trebuie conduse mai departe până la rege pentru a-şi cere concedierea şi speră să obţină aceasta …

Traducere de
Dragoş Popescu

VIAȚA ȘTIINȚIFICĂ

BICENTENAR GEORGE BARIȚIU

SESIUNE DE COMUNICĂRI ȘTIINȚIFICE

(Bucureşti, 14 iunie 2012)

VICTOR EMANUEL GICA

La inițiativa acad. Alexandru Surdu, Secția de Filosofie, Teologie, Psihologie şi Pedagogie a organizat, în Aula Academiei Române, sesiunea de comunicări ştiințifice *Bicentenar George Barițiu* (14 iunie 2012).

Lucrările sesiunii au fost deschise de acad. Dan Berindei, vicepreşedinte al Academiei Române, care a şi susținut comunicarea *Polivalentul George Barițiu*.

Istoric de profesie, acad. Dan Berindei s-a referit, în principal, la activitatea de istoric şi publicist a lui George Barițiu care, în lucrarea sa, *Părți alese din istoria Transilvaniei pre două sute de ani în urmă* (3 volume, 1889-1891), tratează în mod obiectiv, şi chiar în cunoştință directă de cauză, ca participant la Revoluția din 1848, evenimentele cruciale prin care treceau românii din Transilvania, care se pregăteau încet, dar sigur, pentru crearea viitoarelor condiții culturale şi social-politice ale Marii Uniri. Bun cunoscător al situației din Principatele Române, prin negustorii români din Cetatea Kronstadt, dar şi a situației din Imperiul Austriac şi din Turcia, el a fost unul dintre cei care au prezis evenimentele anului 1848, ce-i drept, fără să prevadă atitudinea retrogradă, antiromânească, a maghiarilor, a imperialilor austrieci şi a saxonilor care l-au sprijinit ca publicist şi gazetar.

Datorită activității sale de redactor la două reviste („Gazeta de Transilvania" şi „Foaie pentru minte, inimă şi literatură"), la care publicau cărturarii din toate provinciile locuite de români, şi fiind considerat ca unul dintre marii reprezentanți ai Şcolii Ardelene, cu lucrări de istorie, literatură, filologie şi folclor, la 22 aprilie 1866, alături de Timotei Cipariu şi Gavriil Munteanu, a fost ales, pentru Transilvania, membru fondator al Societății Literare Române. În această calitate, George Barițiu, chiar de la început, a avut contribuții remarcabile la organizarea Societății. El a propus ca societatea să nu se limiteze la problemele de limbă şi literatură, ci să acorde interes şi problemelor generale de ştiință, cultură şi istorie, ceea ce va şi face ulterior Academia Română. Datorită lui s-au înființat „Analele" Societății şi a fost declarată indepen-

Cercetări filosofico-psihologice, anul IV, nr. 2, p. 125–127, Bucureşti, 2012

denţa acesteia de imixtiunile politice; au fost constituite primele trei secţiuni şi s-a lucrat la elaborarea şi votarea statutelor, după care s-a organizat Societatea Academică Română (1867) care va deveni, la 29 martie 1879, Academia Română.

George Barițiu, pentru meritele sale excepționale (ştiinţifice, culturale şi organizatorice), a devenit Preşedinte al Secțiunii istorice a Societății Academice Române (1867-1879) şi a Academiei Române (1879-1885); a fost vicepreşedinte al Societății Academice Române (1876-1879) şi Academiei Române (1887-1888) şi, în cele din urmă, Preşedinte al Academiei Române (1893).

Prof. univ. dr. Dumitru Acu, Preşedintele Asociațiunii Transilvane pentru Literatura Română şi Cultura Poporului Român, Astra, a ținut comunicarea *George Barițiu, preşedintele Asociațiunii Transilvane.*

De la înființarea Astrei (1861), George Barițiu a fost secretar general până în 1887, după care a fost Preşedinte (1888-1893). Aceasta dovedeşte, de bună seamă, că în tot acest interval, de 32 de ani, a desfăşurat o activitate meritorie pentru Asociațiune, fiind, cum s-a spus, „cel mai însufleţit exponent al Astrei". El a fost cel care a elaborat Programul Astrei, cultural, social şi economic. Mai concret: să tipărească manuale pentru şcolile „poporale" ale Asociațiunii, în mod special un compendiu de istoria Transilvaniei, cărți de popularizarea cunoştinţelor avansate pentru practicarea agriculturii, viticulturii şi creşterii animalelor. Să facă investigații asupra obiceiurilor populare, a portului popular şi să sprijine menținerea acestora; studii asupra igienei, hranei şi esteticii populare; asupra etnologiei şi psihologiei românilor şi multe altele. El a fost primul organizator al Adunărilor generale, care de la început s-au ținut în locuri diferite, oferind prilejul de manifestare al românilor din întreaga Transilvanie, prin expoziții artistice şi meşteşugăreşti, prin concerte, coruri, dansuri populare şi, nu în ultimul rând, prin discursuri ştiinţifice, culturale, patriotice. Barițiu a fost şi cel care a popularizat acțiunile Astrei în publicațiile sale, până în 1850 la Braşov, în „Gazeta de Transilvania" şi „Foaie pentru minte, inimă şi literatură" şi apoi în revista „Transilvania" (din 1868), în „Analele Asociațiunii" şi, mai ales, în numeroasele lucrări publicate în cursul anilor.

Preşedintele de astăzi al Astrei, care cuprinde prin despărțămintele sale toate localitățile locuite de români, din Țară şi din jurul Țării, consideră că activitatea lui George Barițiu în cadrul Asociațiunii a fost exemplară şi a rămas ca pildă demnă de urmat până în zilele noastre.

Discursul acad. Alexandru Surdu a stârnit entuziasmul publicului. Din ceea ce ne interesează pe noi, semnalăm aici o problemă care, din diferite motive, a fost trecută cu vederea. Este vorba despre macedo-români, istro-români, megleno-români, armâni sau machedoni, cum li se zice de regulă. Doar atât că astăzi prin machedoni se înțeleg astăzi românii sud-dunăreni refugiați în România datorită persecuțiilor din țările balcanice după Primul Război Mondial. Ei se găsesc în aproape toate județele țării, mai mulți însă în Dobrogea; o parte dintre ei, cei care mai respectă „părinteasca dimândare" (porunca strămoşească) vorbind încă, amestecate cu multe cuvinte româneşti, dialecte valahe sud-dunărene. Dar nu despre aceştia ne-a vorbit fostul nostru profesor, ci despre machedonii din Imperiul Austriac, din care, după pacea de la Karlowitz (1699), făcea parte şi Ungaria şi Transilvania.

Machedonii aceştia erau negustori ai turcilor (opriţi prin religie să facă negustorie), alături mai ales de greci, bulgari, armeni şi evrei, dar şi de munteni şi moldoveni. Organizaţi în companii negustoreşti, numite „companii greceşti" datorită predominării grecilor, ei s-au stabilit în marile oraşe ale Imperiului Austriac: Viena, Budapesta, Sibiu şi Braşov. Pentru practicarea negustoriei însă erau obligaţi să obţină cetăţenie austriacă, ca şi pentru stabilirea lor în marile oraşe-cetăţi de pe vremea aceea.

Ei purtau diferite nume: turcomeriţi, sudiţi, companişti şi, datorită predominanţei grecilor, mai ales la Sibiu („în Greci" era numit cartierul lor) şi la Braşov („grec" ajunsese să însemne *negustor* sau prăvăliaş „mă duc la grec" = mă duc la prăvălie), mai sunt încă nume de familie „Grecu" pentru urmaşii machedonilor sau românilor turcomeriţi, pe care catolicii din Blaj îi considerau chiar turci, necredincioşi, schismatici periculoşi etc. Spre surprinderea lui George Barițiu, care i-a cunoscut în perioada despărţirii acestora de grecii din Cetatea Corona (Kronstadt), când şi-au făcut propria lor biserică şi şcoală.

Mai ales după persecuţiile din Albania şi distrugerea oraşului Moscopole, au venit în Imperiul Austriac un nou val de negustori machedoni sau persoane înstărite care s-au stabilit la Viena şi Budapesta, dar şi în alte localităţi, mai ales din Ungaria. Aici au întâlnit populaţia româno-pannoniană, cum s-a întâmplat cu familia Şaguna, şi s-au „românizat", ca să zicem aşa, în scurt timp. Cei de la Viena au fost însă asimilaţi de nemţi (cazul familiei Capra de la Viena).

Din păcate, regretă Alexandru Surdu, nimeni nu s-a mai interesat de soarta românilor pannonieni şi a machedonilor din Ungaria (s-a mai discutat doar despre moştenirea familiei Gojdu din Budapesta). Astăzi se pare că au dispărut aproape total, lăsând în urmă doar biserici părăsite. Soarta celorlalţi macedo-români din Albania, Bulgaria, Macedonia şi Grecia a fost la fel de tristă. În Transilvania însă lucrurile s-au petrecut altfel, mai ales la Sibiu şi la Braşov, dar şi în localităţile apropiate acestora: Răşinari, Sălişte sau Săcele, Codlea, Ţânţari (Zinzari), aşezări unde macedo-românii au devenit cu timpul, datorită avantajului oferit de cetăţenia austriacă, cei mai de vază reprezentanţi ai românilor ardeleni, mai ales înainte de Primul Război Mondial. Sunt cunoscute adevărate „dinastii" de clerici şi cărturari macedo-români: Blaga, Goga, Meşota.

În Transilvania s-au mai petrecut două fenomene care ar fi putut să fie total antiromâneşti: încetăţenirea austriacă şi chiar înnobilarea unor români, mai ales militari ai austriecilor, dar şi români înstăriţi, şi catolicizarea, însoţită adesea de maghiarizare. Din prima categorie făceau parte şi strămoşii lui George Barițiu şi Ioan de Puşcariu din Bran. Unii, din ambele categorii, au devenit, ce-i drept, şi trădători, dar alţii, cei din Şcoala Ardeleană, au fost cei mai înfocaţi luptători pentru drepturile românilor ardeleni. Acesta este şi cazul lui George Barițiu.

„Mulţumirea noastră, a spus Alexandru Surdu, la finele alocuţiunii sale, este că, într-un fel sau altul, ca braşoveni sau sibieni, ca ardeleni în genere, prin Asociaţiunea noastră pentru Literatura Română şi Cultura Poporului Român, îl putem revendica, fără nici o sfială, pe George Barițiu, ca pe unul dintre marii noştri înaintaşi întru dragostea de Ţară şi de Pământ Românesc".

CENTENAR NICOLAE STEINHARDT (1912–2012)

SESIUNE DE COMUNICĂRI ŞTIINŢIFICE

(Bucureşti, 4 iulie 2012)

VICTOR EMANUEL GICA

Împlinirea unui secol de la naşterea lui Nicolae Steinhardt nu putea să treacă neobservată, mai ales după traducerea şi publicarea cărţii sale *Jurnalul Fericirii* în şapte ţări. Din păcate, în România, la startul publicării operei vaste a lui Steinhardt s-au aliniat mai multe edituri care şi-au făcut o concurenţă neloială şi s-au obstrucţionat reciproc. „Proiectul demarat de Editura Humanitas, ne relatează Florian Roatiş în *Fişa biobibliografică* a lui N. Steinhardt, apărută în revista „Familia română", XIII, nr. 2(45), mai 2012, a dus la un proces cu Mănăstirea Sf. Ana de la Rohia pentru drepturile de editare, câştigat firesc de aceasta din urmă, care s-a angajat imediat, împreună cu Editura Polirom din Iaşi, la editarea operei integrale a lui N. Steinhardt" (*op. cit.,* p. 14). Ceea ce n-a condus la aplanarea adversităţilor dintre instituţiile implicate, direct sau indirect, în aceste confruntări. Din această cauză, la „ceas aniversar", când ne-am fi aşteptat ca divergenţele să fie uitate, căci vina n-a fost a lui Steinhardt, iniţiativa de sărbătorire a centenarului acestuia a revenit Fundaţiei „N. Steinhardt". Preşedintele Fundaţiei P.S. dr. Justin Hodea Sigheteanul, Arhiereu Vicar al Maramureşului şi Sătmarului, şi Arhim. Dr. Macarie Motogna, secretarul general al Fundaţiei, s-au adresat acad. Alexandru Surdu, Preşedintele Secţiei de Filosofie, Teologie, Psihologie şi Pedagogie a Academiei Române, care a reuşit organizarea unei Sesiuni de comunicări ştiinţifice *Centenar N. Steinhardt* în Aula Academiei Române.

Acad. Ionel Haiduc, Preşedintele Academiei Române, în *Cuvântul de deschidere* al Sesiunii, a făcut o evocare a personalităţii lui N. Steinhardt, care s-a dovedit – în ciuda condiţiilor deosebit de grele în care a trăit, printre care şi anii de închisoare – un cărturar de seamă, ale cărui contribuţii vor rămâne înscrise la loc de cinste în istoria culturii române.

De un interes deosebit s-a bucurat *Mesajul* de binecuvântare al Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române, citit de către P.S. Macarie, Episcopul românilor ortodocşi din Europa de Nord. „Marginalizat, prigonit şi arestat, supus rigorilor detenţiei din închisorile comuniste de la Jilava, Gherla şi Aiud, Steinhardt L-a descoperit pe Hristos Cel răstignit şi înviat, care *îi transformă suferinţele în fericire*".

Cercetări filosofico-psihologice, anul IV, nr. 2, p. 129–132, Bucureşti, 2012

Preafericitul Părinte Daniel apreciază contribuţiile teologice ale lui N. Steinhardt de „mărturisitor al experienţei întâlnirii cu Hristos”, dar şi faptul că a reuşit să aplice în scrierile şi predicile sale spiritul evanghelic la diferite contexte sociale, bazându-se pe o bogată literatură de specialitate dintr-o mulţime de domenii ale ştiinţei şi ale culturii în genere.

Prestigiul Sesiunii de comunicări ştiinţifice a fost asigurat şi prin participarea Î.P.S. Andrei, Mitropolitul Clujului, Maramureşului şi Sălajului, care a stabilit locul monahului de la Rohia în contextul teologic al vremurilor noastre, iar P.S. Justin Sigheteanul, Preşedintele Fundaţiei „N. Steinhardt”, care l-a cunoscut personal, a relatat împrejurarea pătrunderii în monahism a lui N. Steinhardt, cu ajutorul Episcopului Justinian şi al Stareţului Serafim al Mănăstirii „Sf. Ana”, la 16 august 1980. „Astfel, ultima dorinţă, aceea de a deveni monah, i-a fost îndeplinită şi, lepădând mantia de filosof, a îmbrăcat cu smerenie modesta rasă călugărească neagră, pe care o purta însă cu mult drag şi multă demnitate”.

Cu ocazia centenarului, Mănăstirea „Sf. Ana” de la Rohia, care este moştenitoarea patrimoniului cultural N. Steinhardt, i-a amenajat chilia memorială, a organizat 12 ediţii ale unor ateliere de pictură, urmate de vernisarea acestora la Catedrala Episcopală „Sf. Treime” din Baia Mare, a înfiinţat Fundaţia „N. Steinhardt”, a publicat – în parteneriat cu prestigioasa Editură Polirom de la Iaşi – 14 volume din Integrala N. Steinhardt şi, în fine, a contribuit la organizarea Sesiunii de comunicări ştiinţifice din Aula Academiei Române.

Au mai prezentat comunicări ştiinţifice dr. Nicolae Mecu, de la Institutul de Istorie şi Teorie Literară „G. Călinescu” (*Neojunimistul N. Steinhardt*); pr. conf. univ. dr. Ştefan Iloaie, de la Universitatea Babeş-Bolyai din Cluj-Napoca (*Curajul mărturisirii: credinţa şi fapta în viaţa şi opera Monahului Nicolae Delarohia*); conf. univ. dr. Florin Roatiş, de la Universitatea de Nord din Baia Mare (*N. Steinhardt şi generaţia ’27. Afinităţi elective*); lector univ. dr. George Ardeleanu, de la Universitatea din Bucureşti (*Critica literară între subversiune şi beatitudine. Modelul N. Steinhardt*).

Redăm în continuare discursul acad. Alexandru Surdu, unul dintre cele mai frumoase omagii aduse monahului de la Rohia:

NICOLAE STEINHARDT DESPRE FERICIRE

Alexandru Surdu

Discuţiile referitoare la istoria filosofiei româneşti au relevat faptul că, cel puţin între cele două războaie mondiale, datorită unor împrejurări speciale, alături de filosofii profesionişti, au existat şi numeroşi savanţi şi oameni de cultură care au avut contribuţii filosofice remarcabile, uneori chiar mai importante decât ale celor dintâi. Mulţi dintre ei nu au fost încă valorificaţi din perspectivă filosofică, cel mai important fiind chiar Mihai Eminescu. Centenarul Nicolae Steinhardt ne prilejuieşte ocazia încadrării acestuia, cel puţin prin lucrarea sa monumentală, *Jurnalul fericirii*, printre filosofii neprofesionişti cu rezultate admirabile.

Ne referim aici chiar la noţiunea de „fericire", care a fost şi a rămas, alături de „înţelepciune", în centrul preocupărilor etico-filosofice.

Fericirea poate fi studiată din mai multe perspective. Cea mai simplă este *perspectiva psihologică*, fericirea, ca şi bucuria, fiind legată de plăcere, mai precis, de o stare generală benefică. *Sinergetic*, de o cumulare a plăcerilor fizice şi intelectuale, spre deosebire de „bucuriile simple", despre care vorbise filosoful Constantin Noica, un fost coleg de liceu al lui Steinhardt, într-o lucrare de tinereţe, pe care i-o cunoştea de bună seamă.

Tot despre fericire a vorbit şi Petre Andrei, din perspectivă însă mai mult sociologică, despre fericirea în societate şi pentru societate, care poate să meargă până la jerfta de sine. Vorbise şi Mircea Vulcănescu, din perspectivă etică, respectiv comportamentală, şi Petre Ţuţea, care îi adaugă şi dimensiunea religioasă. Este remarcabil faptul că toţi au sfârşit-o năprasnic. Primul şi-a luat viaţa, al doilea a murit sacrificându-se în temniţa de la Aiud, iar ultimul în chinuri groaznice.

Dar ce este fericirea? Grecii îi spuneau *eudaimonia*, un fel de *indemonizare*, căci, deşi era o activitate a sufletului, *enérgeia tes psyches*, ea se datorează şi intervenţiei divine, demonice sau dumnezeieşti. Fiind creştineşte o îndumnezeire (*theosis*). Dar nu este dată oricui, zice Aristotel, ci numai înţeleptului sau iubitorului de înţelepciune, filosofului, căci *eudaimonia* este legată de *sophia*. Fiind o trăire specială, superioară, *ariston, kálliston kai hédiston*, cea mai nobilă, cea mai bună şi cea mai plăcută, zice Aristotel, este o purificare (*katharsis*) a sufletului. Şi este legată de cele cinci componente ale acestuia: *frica, mila, dragostea de oameni, plăcerea şi uimirea*.

Se pare că Steinhardt cunoştea toate acestea, căci vorbeşte despre fiecare, dar pe Aristotel îl menţionează doar cu afirmaţia îndoielnică despre uleiul care nu îngheaţă iarna. Oricum, însă, Steinhardt încearcă un fel de expunere *genetică, cronologică* a fericirii, cu ceea ce o precede şi ceea ce îi succede. Aceasta este semnificaţia gândului său.

Ceea ce intrigă este faptul că datele nu se prezintă cronologic, ci surprind clişee din 1924 până în 1971. Explicaţia o dă singur, este bergsoniană. Evenimentele trec în timp, dar rămân în durată pentru totdeauna. Nu contează când s-a petrecut ceva, căci evenimentul se păstrează şi se acumulează oricum. Etapele însă sunt clare, iar miezul întregului jurnal îl reprezintă *detenţia* şi *botezul*. Abia spre sfârşitul jurnalului este prima prevestire din 1924, pe care o reţine Steinhardt de pe bancheta din fundul maşinii, între părinţii săi: „Pe şosea, deodată, dintre stejari, apare o biserică şi o cruce în bătaia soarelui". Aceasta este prevestirea.

Ne interesează însă mecanismul declanşării sentimentului de fericire, care nu s-ar fi produs fără intervenţia detenţiei. Aceasta nu fiindcă detenţia ar fi neapărat necesară, dar pentru superficialul şi fluşturaticul Steinhardt a fost esenţială. L-a *rupt*, în termeni existenţialişti, de viaţa banală şi l-a pregătit pentru clipa trăirii *autentice*. Căci concepţia lui Steinhardt este evident existenţialistă, uneori şi declarată.

La început, autorul ia în glumă şi arestarea. Procesul Noica-Pillat este redat, de către Constantin Noica, după eliberare, în termeni evanghelici. „I-am tras după mine pe toţi în bezna iadului", va zice Noica, în opoziţie cu vorbele Mântuitorului: „Când mă voi înălţa la cer, vă voi trage la mine pe toţi".

Intrat în iadul detenţiei comuniste, Steinhardt trăieşte frica, groaza de neimaginat, tortura şi umilinţa, decăderea fizică şi psihică. Scene greu de imaginat se tot repetă de la începutul şi până la sfârşitul jurnalului. Iată cum descrie Steinhardt iadul comunist: „Celula 34 e un fel de tunel întunecat şi lung, cu numeroase şi puternice elemente de coşmar. E o hrubă, e un canal, e un maţ subpământean, rece şi profund ostil, e o mină stearpă, e un crater de vulcan stins, este o imagine de iad decolorat". Aşa se nasc frica, groaza de nestăpânit, dar şi mila pentru fiinţele umane care trăiesc aici în propriile lor mizerii.

Cea mai zguduitoare scenă care îl doboară pe Steinhardt este întâlnirea cu Noica la interogatoriu. „Ceea ce mă îngrozeşte şi mă deprimă dincolo de orice putinţă de a mă exprima este înfăţişarea lui Noica: slab, gălbejit, neras, cu ţoale ponosite care atârnă pe el, cu ochelarii negri, ca de fantomă, speriat şi umil, turnându-şi toţi prietenii şi cunoscuţii". El, Noica, cel mai mare filosof român! Mila şi groaza ating aici culmea disperării.

Poate că nimeni n-a mai descris aceste sentimente reunite mai bine ca Steinhardt.

Dar frica cea mai mare, care este şi începutul înţelepciunii, este frica de Dumnezeu, căci oricând poate să fie şi mai rău. *Arche sophias phobos Theou*. Cutremurat de frică şi de milă, cu dragoste nețărmurită pentru semenii în suferinţă (*philanthropon*, cum îi zicea Aristotel), Steinhardt cere botezul creştin, trecerea la credinţa milei şi a dragostei de oameni, tocmai în opoziţie cu iadul în care trăia, el visează la raiul creştin.

După încreştinarea făcută în astfel de condiţii, dar cu toată gândirea şi simţirea, Steinhardt trăieşte clipa existenţialistă a fericirii. Într-o noapte, sub forma unui vis. Vede o lumină uriaşă, care îl cuprinde din toate părţile şi înţelege că este lumina Taborului. Îl cuprind o plăcere nemărginită şi uimirea (*taumaston*) unei minuni de nedescris. Aceasta este fericirea, cu toată măreţia ei. Şi o zice Steinhardt: sunt fericit, fericit, fericit!

Nimic nu se compară cu fericirea, doar atâta că, tot în spirit existenţialist, oricât de măreaţă ar fi clipa, ea trece. Trece şi vremea detenţiei, vine eliberarea, dar clipa fericirii nu mai revine, decât jurnalistic, prin reamintirea ei permanentă. Steinhardt nu renunţă însă la calea pe care a pornit. Îşi desăvârşeşte Botezul şi îşi măreşte credinţa până spre sihăstria creştină, *isihia*, cum îi zice el, adică liniştirea, purificarea totală faţă de nimicnicia lumii, pregătirea pentru fericirea cea adevărată şi veşnică.

Se spune că fiecare om are o poartă a lui, poarta destinului său, pe care o aminteşte şi Steinhardt. Poarta pe care unii o caută toată viaţa. Câte unul o şi găseşte, dar ea poate să fie închisă sau bine păzită, ca în povestea lui Kafka. A fost însă un om, am putea să zicem ca într-un basm, pe care îl chema Nicolae Tare ca Piatra (Steinhardt) şi care după multe rătăciri ajunse la poarta unei mănăstiri.

Bătu cu toiagul în poartă, hotărât să lupte, pentru a intra, cu oricine l-ar opri. Dar în locul paznicului la care se aştepta, în pragul porţii, cu cheile la brâu, se arată Sfântul Petru. „Nicolae, Nicolae, pe unde ai rătăcit atâta vreme, căci tocmai venisem ca să încui poarta aceasta?" „Am făcut un ocol, Preasfinte, şi am intrat pe altă poartă, de unde era să nu mai ies. Am tot căutat înţelepciunea şi fericirea, pe care le-am şi trăit într-un vis de lumină, cuprins de frică şi de milă. Dar visul a trecut, Preasfinte, şi am venit aici pentru adevăratul botez şi pentru fericirea veşnică."

„Dacă pentru o clipă de fericire, îi zise Sfântul Petru, ai îndurat atâta frică, ce vei face în faţa fricii de Dumnezeu, frica cea mare (*mega phobia*)? Nu ştiu, Părinte, ce voi face, dar merită să încerc, căci pe mine mă cheamă Tare ca Piatra."

Şi omul nostru a intrat pe poarta care duce spre Împărăţia lui Dumnezeu. Pe poarta mănăstirii „Sfânta Ana" de la Rohia.

Până unde o fi ajuns oare, nu vom şti niciodată. Cert este însă că, cel puţin în ultimii săi ani, omul acesta a încercat să meargă pe urmele lui Iisus Hristos, căci Acesta este Calea, Adevărul şi Viaţa (*he hodos, he aletheia, he zoe*), fără să uite însă, ca învăţătură de minte şi pentru noi, că începutul înţelepciunii este frica de Dumnezeu.

SIMPOZIONUL „ACAD. ATHANASE JOJA ŞI DR. CRIZANTEMA JOJA. VIAŢA ŞI OPERA”

(Bucureşti, 8 noiembrie 2012)

ŞTEFAN-DOMINIC GEORGESCU

Pe data de 8 noiembrie, la Casa Academiei Române, s-au desfăşurat lucrările primei ediţii a simpozionului „Academician Athanase Joja şi dr. Crizantema Joja. Viaţa şi opera”, sub egida Institutului de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru”. Organizarea simpozionului a fost realizată de unii dintre cercetătorii institutului şi de familia celor doi regretaţi oameni de cultură, reprezentată prin doamnele Oltea Joja şi Adriana Totoescu. La simpozion au participat cercetători de la institutele Academiei, membri ai familiei Joja, dar şi alte persoane interesate de viaţa şi activitatea acad. Athanase Joja şi a soţiei sale, dr. Crizantema Joja. Simpozionul a fost prilejuit de comemorarea a patruzeci de ani de la moartea lui Athanase Joja.

Simpozionul a avut o dublă intenţie. Mai întâi, a fost evocată viaţa celor două personalităţi ale filosofiei româneşti, precum şi activitatea pe care au depus-o în cadrul diverselor instituţii la care au lucrat sau cu care au colaborat, dar şi din postura de ocupanţi ale unor funcţii de decizie în diferite organisme ale statului. Astfel, au fost amintite contribuţiile pe care le-a avut acad. Athanase Joja, ca preşedinte al Academiei Române şi ca reprezentant al României la diverse foruri internaţionale. În al doilea rând s-au menţionat contribuţiile celor două personalităţi ale culturii române la dezvoltarea filosofiei şi logicii româneşti – această a doua parte fiind, de fapt, cea mai consistentă în cadrul tuturor intervenţiilor şi discuţiilor ocazionate de acest simpozion.

Lucrările simpozionului au fost deschise de cuvântul dlui acad. Alexandru Surdu, preşedintele Secţiei de Filosofie, Teologie, Psihologie şi Pedagogie a Academiei Române şi director al Institutului de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române. Domnia sa a realizat, la început, un profil al celor două personalităţi comemorate, relatând pe larg diverse evenimente care au marcat viaţa şi activitatea acestora, inclusiv unele mai puţin cunoscute publicului larg. În a doua parte a intervenţiei sale, Alexandru Surdu s-a referit la contribuţiile pe care le-a avut Athanase Joja la dezvoltarea filosofiei româneşti. Elementele cele mai importante au fost acelea privitoare la studiile de logică realizate de Athanase Joja, precum şi la studiile aristotelice, axate mai ales pe *Organon*-ul filosofului grec. Valoarea acestor contribuţii este cu atât mai demnă de menţionat, cu cât se ia în considerare faptul că Athanase Joja era un cunoscător al

Cercetări filosofico-psihologice, anul IV, nr. 1, p. 133–134, Bucureşti, 2012

culturii şi limbii grecilor vechi, dar şi un susţinător al mai multor publicaţii în paginile cărora s-au regăsit studii de logică şi studii aristotelice, cum ar fi, de pildă, *Acta Logica*. Desigur, nu puteau lipsi nici referirile la cercetările academicianului Joja pe teme legate de istoria filosofiei, domeniu în care a avut o competenţă sporită.

Nu în ultimul rând, Alexandru Surdu s-a referit la una dintre reuşitele cele mai importante ale lui Athanase Joja şi ale soţiei sale, Crizantema Joja, şi anume organizarea la Bucureşti a uneia dintre ediţiile Congresului de Istoria şi Filosofia Ştiinţei, la care au luat parte specialişti în logică şi filosofia ştiinţei din centre de cercetare şi universitare din întreaga lume. De asemenea, sunt importante şi au fost evocate colaborările pe care cele două personalităţi le-au avut cu diverse publicaţii şi organizaţii de specialitate de pe mapamond, dar şi activitatea acestora la Institutul de Filosofie al Academiei Române, precum şi în învăţământul universitar de specialitate.

În continuare, din partea Facultăţii de Filosofie a Universităţii Bucureşti, a luat cuvântul dl prof. Vasile Morar. Domnia sa a prezentat, în continuarea ideilor avansate de acad. Alexandru Surdu, aspecte ale colaborării lui Athanase Joja cu această facultate, dar şi chestiuni legate de atitudinea acestuia faţă de promovarea tinerilor cercetători şi de dezvoltarea cercetării şi învăţământului româneşti. Profesorul Vasile Morar a prezentat şi unele amintiri personale legate de acad. Joja care au contribuit la conturarea unui profil moral al acestuia.

Doamna cercetător ştiinţific gr. I Elena Cobianu a realizat în continuare o prezentare a activităţii dr. Crizantema Joja, atrăgând atenţia nu numai asupra contribuţiilor acesteia în domeniul filosofiei româneşti şi al logicii, ci şi în ceea ce priveşte alte ramuri ale filosofiei şi culturii. De asemenea, domnia sa a făcut referire şi la relaţiile excelente pe care dna Joja le-a avut cu toate instituţiile şi publicaţiile la care a colaborat, precum şi la atitudinea binevoitoare şi de susţinere pe care a avut-o pe parcursul întregii vieţi şi activităţi faţă de colegi şi colaboratori.

Nu în ultimul rând trebuie precizată intervenţia doamnei profesor Oltea Joja, fiica academicianului Athanase Joja şi a dr. Crizantema Joja, care a adus în atenţia publicului aspecte ale vieţii celor două personalităţi care au contribuit la conturarea precisă a unei imagini de ansamblu asupra dimensiunii morale şi profesionale a vieţii acestora.

Simpozionul s-a finalizat printr-o sesiune de dezbateri pe temele deschise de intervenţiile celor patru vorbitori, în cadrul cărora au fost luate în discuţie şi analizate detaliat unele dintre contribuţiile ştiinţifice ale celor două personalităţi, fapt care a generat un interes deosebit din partea publicului participant.

OPINII DESPRE CĂRȚI

În obiectiv:

ALEXANDRU SURDU

FILOSOFIA PENTADICĂ II. TEORIA SUBSISTENȚEI

Editura Academiei Române, Editura Ardealul, Bucureşti, Târgu Mureş, 2012, 198 p.

STRUCTURA PENTADICĂ A SUBSISTENȚEI

DRAGOŞ POPESCU

Cea de-a doua etapă a elaborării Sistemului filosofiei pentadice al lui Alexandru Surdu a fost parcursă prin apariția volumului *Teoria Subsistenței* (2012). Aşa cum aflăm din *Prefața* volumului, problema Transcendenței, care a făcut obiectul primei părți a sistemului, reprezenta doar un preludiu pentru Subsistență. Unul, Totul, Infinitul, Eternitatea şi Absolutul, subordonate în prealabil Transcendenței, vor oferi în continuare osatura categorială a Subsistenței. Următoarele părți ale sistemului, Existența, Ființa, Realitatea şi Existența reală, suntem preveniți de pe acum, vor revela, ca şi Transcendența şi Subsistența, aceeaşi structură pentadică pe care au dezvăluit-o primele două. Această repetitivitate nu trebuie nici să mire, nici să se transforme în prilej de reproş, deoarece terminologia filosofică, materialul de lucru al filosofiei, aparent nemodificată de mai bine de două milenii, ascunde transformări importante ale semnificației termenilor filosofici, dar şi modificări neîncetate ale gândirii care se slujeşte de ei. Din

Cercetări filosofico-psihologice, anul IV, nr. 2, p. 135–138, Bucureşti, 2012

nevoia de a-şi înscrie propriile contribuţii în fluxul unei tradiţii tot mai vaste şi complexe, filosofii au dat dovadă, adesea, de o profundă reticenţă în introducerea de noi *termeni* şi, deoarece *conceptele* pe care aceşti termeni le desemnau au suferit în realitate o continuă îmbogăţire, numai lipsa de instrucţie filosofică poate da impresia că în filosofie se bate pasul pe loc. Inovaţiile terminologice radicale nu au lipsit nici ele, dar nu s-au dovedit în cele din urmă o opţiune mai bună decât tendinţa conservatoare, căci au dat naştere unor termeni încă mai obscuri decât cei tradiţionali, accesibili unui număr redus de iniţiaţi, care pot încă să fie – cu unele nuanţe – „traduşi" în limbajul obişnuit al filosofiei.

Structura (pentadică) a *Teoriei Subsistenţei* se dezvăluie printr-un efort continuu de raportare la terminologia filosofică clasică. Nici nu s-ar fi putut proceda altfel, arată Alexandru Surdu, deoarece, spre deosebire de Transcendenţă, Subsistenţa i-a preocupat deja, şi încă într-un mod hotărâtor, pe primii filosofi greci. Capitolul I al *Teoriei Subsistenţei* reconstituie, minuţios, traseul conceptului de-a lungul aventurii greceşti a gândirii. Pentru primii gânditori eleni, Subsistenţa era substratul natural, elementul şi principiul. Infinitul şi eternul, uneori şi unicul, erau atributele substratului natural. Conceptul Subsistenţei a evoluat apoi, deja de la Anaximandru pierzându-şi caracterul natural (fizic). Cu Şcoala Eleată caracteristicile naturale ale Subsistenţei sunt metamorfozate complet în superentităţi absolute. Infinitul, Unul, Eternitatea, Totul, Absolutul eleate, ca atribute ale Subsistenţei, tind chiar să fie extinse şi asupra Existenţei. Eleaţii nu s-au sfiit să accepte consecinţele acestei excesive utilizări a supercategoriilor, căutând, împotriva evidenţei senzoriale, să o sprijine exclusiv pe cale logică. Autorul *Teoriei Subsistenţei*, recunoscându-le eleaţilor meritele în determinarea mai precisă a gândirii ca atare (pentru ei această determinare era identitate dintre gândire şi Fiinţă), le reproşează totuşi confuzia pe care au menţinut-o între sfera Subsistenţei şi cea a Existenţei.

Elementele au continuat să-i intereseze pe presocraticii de diferite orientări, dar nu l-au preocupat prea mult pe Socrate, pentru care problema Subsistenţei nu prezintă un interes deosebit. Elevul său, Platon, reia studiul acestei probleme, reuşind să depăşească blocajul în care o adusese Şcoala eleată prin transferarea supercategoriilor pe tărâmul Fiinţei. Cu Aristotel şi strădania sa de a se limita la Existenţă, Unul redevine unitate, Infinitatea infinit, Eternitatea etern, având fiecare opusele lor: multiplul, finitul, respectiv pieritorul. Pentru Plotin, Subsistenţa este subsistare în triplă postură: Unul, gândirea şi sufletul. Ea este principiul, cauza şi începutul Existenţei, fiind transcendentă în raport cu aceasta, trăsătură care se va menţine şi la Proclus.

Istoria grecească a Subsistenţei este valorificată, în Capitolul II al lucrării, intitulat *Cele cinci supercategorii autologice* din perspectivă categorial-sistematică. Din această perspectivă, Subsistenţa are, potrivit autorului Filosofiei pentadice, caracter *autologic*, ceea ce înseamnă că „este ceea ce spune sau exprimă" sau, cu alte cuvinte, este *inefabilă.* Vorbind *despre* subsistent, exprimându-l în propoziţii şi judecăţi, îi dăm întotdeauna acestuia un sens existenţial, cu toate că, nefăcând parte din Existenţă, subsistentul propriu-zis nu există. Subsistenţa presupune totuşi cele cinci supercategorii pomenite mai sus, fără să le cuprindă ca ceva subordonat.

Nefiind în raport de subordonare, supercategoriile nu se ierarhizează nici între ele. Există doar o „tradiție a enumerării" lor, pe care expunerea o respectă: *Unum, Totum, Infinitum, Aeternitas, Absolutum.* Însă nu tratarea izolată – deşi i se acordă atenția cuvenită – a supercategoriilor este importantă pentru sistemul pentadic, din perspectiva Subsistenței, ci raportările lor, care au un sens dialectico-speculativ. Raportările celor cinci supercategorii, precum şi integrarea lor în conceptul Subsistenței, constituie materia Capitolului III, *Autologia supercategoriilor* a *Teoriei Subsistenței.* Raportarea supercategoriilor în contextul domeniului Subsistenței are loc prin apel la o schemă disciplinară: presupozițiile *ontologice* conduc la explicații *psihologice* care, la rândul lor, au implicații *gnoseologice*. Sunt, de asemenea, surprinse aspecte *logice* ale relaționării, precum şi unele interpretări *lingvistice*. Pe scurt, din punct de vedere ontologic, analiza supercategoriilor evidențiază faptul că ele nu au semnificație ontică, nici nu sunt Idei în sens platonic, dovedindu-se anterioare Existenței; din punct de vedere psihologic, ceea ce exprimă cuvântul supercategorial pare a fi apanajul gândirii speculative (*nous theoretikos*), care presupune o identitate dintre ceea ce gândeşte şi ceea ce este gândit; din perspectivă gnoseologică raportarea supercategoriilor „reprezintă o procesualitate, un drum sau o cale (metodă) care să ne conducă spre ceva fundamental sau elevat"; logic, supercategoriile evidențiază o tendință de reducere a grupării lor pentadice, care se datorează dificultăților de abordare dialectico-speculativă a acestora, dificultăți ce par uneori a fi rezolvate prin apel la abordări raționale sau intelective ale supercategoriilor.

Capitolul IV, *Ipostazele Subsistenței* şi capitolul V, *Manifestarea Subsistenței*, înregistrează rezultatele abordării supercategoriale a Subsistenței. Subsistența, văzută ca Lume pentru care categoriile autologice sunt supraordonate (ceea ce, riguros vorbind, nu este justificat) duce la o cunoaştere de tip *pars pro toto*, cunoaştere pentru care Subsistența apare ca Supersistență, ceea ce transferă discuția în jurul supercategoriilor în domeniul religiei. Conştientizarea legăturii omului cu Subsistența (Unul, Totul, Infinitul, Absolutul, Eternitatea) şi, eventual, identificarea cu aceasta, reprezintă, în interpretarea lui Alexandru Surdu, preocuparea de bază a religiilor orientale; în schimb, în religiile occidentale, între Supersistență (Divinitate) şi Subsistență există diferențe, aspectul supersistent al Subsistenței suportând o nouă izolare față de supercategorii, ceea ce are ca rezultat apariția unor insolubile: „Dumnezeu a creat Totul, deci s-a creat pe sine". Paradoxurile de acest tip se datorează însă aplicării unor mijloace de exprimare şi gândire raționale asupra unui domeniu inaccesibil rațiunii.

Tot ca tipuri de abordare *pars pro toto* a problematicii Subsistenței apar şi diferitele tentative ştiințifice de fundare a cosmologiei pe evenimente superuniversale, unice. Şi acestea sunt doar consecințe ale utilizării predicative a supercategoriilor Subsistenței.

O altă tentativă de conversiune a Subsistenței într-o Lume o reprezintă Protosistența, starea prealabilă a Lumii, care are legătură cu începutul Lumii, dar nu se reduce la el. De asemenea, Episistența, ca opusă Protosistenței, converteşte

Subsistenţa în starea finală a Lumii, în care supercateoriile Infinitului şi Eternităţii se substituie finităţii şi temporalităţii acesteia.

Dezvoltarea problematicii Subsistenţei lămureşte ceea ce s-a susţinut încă din prima parte a Filosofiei pentadice (*Problema Transcendenţei*), şi anume că Transcendenţa este una dintre componentele Subsistenţei. Chiar dacă, consideră Alexandru Surdu, problema Transcendenţei constituie o preocupare mai recentă, ea a fost anticipată, prin demersuri asupra Subsistenţei, încă de la primele manifestări ale reflecţiei filosofice. Din perspectiva Subsistenţei, autologiile, care erau deja puse în joc în dezbaterea conceptului Transcendenţei, îi rezervă acesteia un loc în cadrul *Teoriei Subsistenţei*, alături de Supersistenţă, Protosistenţă, Episistenţă şi Transcendentalitate.

Ca structură (super)categorială, Subsistenţa, filosofic privind lucrurile, se vădeşte, în cadrul Filosofiei pentadice, a fi o permanentă temă de investigaţie, nu o chestiune susceptibilă de a fi soluţionată vreodată. Tema Subsistenţei, în măsura în care capătă soluţii, pune raţiunea şi intelectul în încurcătură, ceea ce va conduce, mai devreme sau mai târziu, la restructurarea Supersistenţei, Protosistenţei, Episistenţei sau Transcendentalităţii. Preocupările privind crearea şi sfârşitul Lumii, privind materia primă a Universului şi a naturii facultăţilor sufletului nu sunt însă, din această cauză, lipsite de sens, cum s-a susţinut câteodată. Reflecţia filosofică dă acestor preocupări, care sunt mai cu seamă ştiinţifice, dar au adesea şi caracter religios, poziţia cuvenită în cadrul efortului uman de cunoaştere, restrângându-le pretenţiile nejustificate de a închide definitiv probleme care, principial, nu pot fi închise. Filosofia sistematică în general, nu doar cea pentadică, are, la Alexandru Surdu, o vocaţie de temperare a avânturilor teoretice, nu de impulsionare a lor. S-a susţinut adesea că speculativul este o teoretizare lipsită de fundament; o teoretizare asupra căreia nu se pot emite judecăţi valabile. Dar, privind lucrurile chiar din perspectiva speculativului, cel puţin în ipostaza în care ne este prezentat în Sistemul filosofiei pentadice, putem spune că, dimpotrivă, în afara structurilor (super)categoriale, puţine tipuri de rezultate ale unor investigaţii pot emite pretenţia valabilităţii absolute.

Desigur, după ce a făcut-o de nenumărate ori, ştiinţa a ajuns să evite angajamentul în teorii generale asupra Totului sau unor totalităţi subordonate acestuia, redenumindu-le ipoteze. Această precauţie cu caracter mai mult metodologic nu este totuşi decât o cale de a evita prin nepronunţare (care se autoprezintă drept imparţialitate) propriile dificultăţi, punându-le în sarcina filosofiei, care ar continua să se folosească ea de noţiunile incerte pe care oamenii de ştiinţă le-au abandonat. Se dovedeşte însă că a abandona noţiuni precum Infinitul, Eternitatea, Absolutul, Unul sau Totul (ele nefiind de fapt simple noţiuni) nu este aşa de uşor pe cât se crede; nenumite ca atare, autologiile reapar ca fantome care bântuie cercetarea ştiinţifică cea mai puţin speculativă.

CATEGORIA SUBSISTENȚEI ÎN SISTEMUL FILOSOFIEI PENTADICE

SERGIU BĂLAN

După cum a subliniat de nenumărate ori în cursurile şi în cărţile sale, Alexandru Surdu este de părere că filosofia cu adevărat elevată trebuie să fie construită prin urmarea uneia dintre cele două căi consacrate în istoria gândirii: calea disciplinară sau calea categorial-sistematică. Începuturile filosofiei disciplinare sunt identificabile la primii filosofi elini, care au fost preocupaţi mai întâi de ontologie, iar apoi, odată cu Aristotel, de logică. Disciplinele filosofice trebuie împărţite în fundamentale şi secundare, iar Al. Surdu consideră că acelea fundamentale sunt cinci: (1) ontologia, (2) logica, (3) metodologia, (4) gnoseologia şi (5) epistemologia[1]. Cel mai adesea, filosofia disciplinară presupune concentrarea interesului asupra uneia dintre aceste discipline şi identificarea ei cu întregul domeniu al filosofiei, conform principiului *pars pro toto*, astfel încât putem cu uşurinţă delimita în istoria gândirii perioade în care filosofia a fost ontologizantă (presocraticii), logicizantă (aristotelismul), metodologizantă (modernii) ş.a.m.d. Au existat şi momente în care s-a încercat depăşirea acestei tendinţe, prin construirea unor sisteme filosofice disciplinare echilibrate, precum este acela al lui Christian Wolf, care împarte filosofia în două domenii, filosofia teoretică sau metafizica (ce cuprinde ontologia, psihologia raţională, cosmologia raţională şi teologia raţională) şi filosofia practică (ce include etica, economia şi politica)[2]. Chiar dacă disciplinele filosofice constituie structurile fundamentale de la care porneşte o astfel de abordare, ea nu poate face totuşi abstracţie de studiul categoriilor filosofice, deoarece „disciplinar, este necesară prezentarea prealabilă a categoriilor logice şi metodologice, fără de care nu pot fi alcătuite celelalte discipline, logica jucând rolul de propedeutică”[3]. Al. Surdu atrage însă atenţia că „istoria categorial-disciplinară a filosofiei nu corespunde cu istoria obişnuită disciplinară a filosofiei”, ci este „o istorie rezumativă a filosofiei disciplinare”[4].

Importanţa teoriei categoriilor este însă mult mai vizibilă dacă ne referim la cea de-a doua cale regală a filosofării, aceea care presupune construcţia categorial-sistematică, începută odată cu Kant şi cu încercarea sa de a prezenta în premieră o sistematizare şi o deducere a categoriilor, după modelul schemei de clasificare a judecăţilor, care „era artificială pentru domeniul categoriilor, dar punea în evidenţă, pentru fiecare

[1] Al. Surdu, *Filosofia pentadică I. Problema Transcendenţei*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2007, p. 19.
[2] Idem, *Filosofia modernă,* Editura Paideea, Bucureşti, 2002, pp. 83-86.
[3] Idem, *Filosofia contemporană*, Editura Paideea, Bucureşti, 2003, p. 150.
[4] *Ibidem*, pp. 150-151.

Cercetări filosofico-psihologice, anul IV, nr. 2, p. 139–142, Bucureşti, 2012

grupă de concepte, o modalitate dialectico-speculativă de raportare, prin teză, antiteză şi sinteză”[5]. Sistemele filosofice categoriale presupun deci existenţa unei scheme de categorii, precum şi a unei maniere dialectico-speculative de legătură între acestea, astfel încât există mai multe tipuri de sisteme, în funcţie de numărul categoriilor şi al „paşilor” proceselor dialectico speculative. Astfel, întâlnim în istoria filosofiei sisteme categoriale dialectico-speculative binare (pitagoreicii, dar şi Ştefan Odobleja şi Mircea Florian), triadice (Heraclit, Hegel), tetradice (Noica) şi pentadice (Platon)[6]. Numărul minim al categoriilor este de două, deoarece dialectica presupune raportări precum opoziţia, contrarietatea ori contradicţia, care nu sunt posibile decât între cel puţin două entităţi. Pe de altă parte, Al. Surdu consideră că numărul maxim de categorii ce poate constitui o schemă (aşa cum se poate vedea până acum istoria filosofiei) este de cinci, deoarece în condiţiile în care schemele superioare le includ pe cele inferioare, „schemele dialectico-speculative pentadice sunt maximale. Nu există o dialectică distinctă cu mai mult de cinci termeni, fără să fie o raportare a unor scheme subordonate”[7].

În aceste condiţii, Alexandru Surdu îşi propune, sub titulatura *Filosofia pentadică*, să edifice un sistem filosofic bazat pe o schemă dialectico-speculativă care are la fundamentul său cinci categorii: Subsistenţa, Existenţa, Fiinţa, Realitatea şi Existenţa Reală (acestea patru din urmă acoperind ceea ce numim îndeobşte „Lumea”). Subsistenţa, înţeleasă ca substrat al lumii, a constituit preocuparea primă a celor dintâi filosofi elini, şi a condus la apariţia metafizicii ca disciplină. Ontologiei îi corespunde categoria Existenţei, cu subdiviziunile ei, precum spaţiu, timp, mişcare etc. Domeniul Fiinţei este logica, ştiinţa formelor gândirii (ale cărei facultăţi sunt şi ele în număr de cinci: raţiunea, intelectul, intelectul raţional, raţiunea speculativă şi speculaţiunea), ale întrebărilor fundamentale: ce este, cum este, de ce este. Realitatea, ca domeniu de constituire a teoriilor despre Adevăr, Frumos, Bine, Dreptate şi Libertate (ştiinţa, arta, moralitatea, justiţia, politica) este produsul metodologiei, înţeleasă ca domeniu al aplicării formelor gândirii la diverse conţinuturi oferite de Existenţă. În fine, Existenţa Reală denumeşte Existenţa realizată, adică Existenţa în forma ei modificată de către om în conformitate cu teoriile sale, ce constituie domeniul Realităţii[8].

Volumul al doilea al *Filosofiei pentadice* se intitulează *Teoria Subsistenţei*. Categorie fundamentală a filosofiei pentadice, Subsistenţa a constituit o preocupare fundamentală a filosofiei occidentale încă de la începuturile sale. Etimologia termenului, aşa cum îl utilizăm astăzi, este una latină: *sub + sisto,* de la *sisto, sistere, stiti, statum*, care înseamnă a sta sub, a persista, rezista, dura, sub ceva, a sta la baza acelui ceva[9]. La debutul filosofiei eline, arată Al. Surdu, Subsistenţa avea înţeles de substrat natural, determinat sau nedeterminat, uneori unic, alteori multiplu. Ulterior, Anaximandros, pitagoreicii, eleaţii au propus puncte de vedere diferite, care nu mai vorbeau despre Subsistenţă ca substrat natural, ci ca *apeiron*, număr, Unul, fiind de acum con-

[5] Idem, *Filosofia modernă,* p. 11.
[6] Idem, *Gândirea speculativă*, Editura Paideea, Bucureşti, 2000, pp. 189 sq.
[7] *Ibidem*, pp. 360-361.
[8] Idem, *Filosofia contemporană,* pp. 151-152.
[9] Idem, *Filosofia Pentadică II. Teoria Subsistenţei*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2012, p. 19.

ceptută ca ne-corporală (Melissos). Filosofia clasică greacă, odată cu Socrate, pierde interesul pentru Subsistență şi determinațiile sale, în favoarea aceluia pentru sufletul care se cunoaşte pe sine, deşi la Platon mai putem găsi ceva ce aminteşte de ea, adică „ființa totală" (*pantelos on*), care include mişcarea, viața, sufletul şi gândirea[10]. Deja cu Aristotel, privit ca un kantian *avant la lettre*, atenția se îndreaptă exclusiv asupra domeniului Existenței, astfel că la el nu se poate vorbi despre o Subsistență autentică, ci despre o infinitate de subsistenți, care sunt substanțele[11]. Plotin, la rândul său, înțelege Subsistența ca subsistare (*hypostasis*), într-o triplă semnificație, ca Unul, primul şi binele. Ceea ce urmează apoi, în istoria gândirii occidentale, pare să însemne pierderea interesului pentru Subsistență, care este redusă de către filosofii ulteriori la câte unul dintre cele cinci aspecte, sau ipostaze, ale sale: Supersistența, Protosistența, Episistența, Transcendența şi Transcendentalitatea. Aceste ipostaze capătă înțeles în contextul în care vorbim despre modurile diferite în care Subsistența poate fi gândită prin raportare la Lume: „Căci numai despre aceasta se poate vorbi despre ceva care să fie *dincolo* (Transcendența) sau *dincoace* (Transcendentalitatea) de aceasta, *înainte* (Protosistența) sau *după* ea (Episistență) şi, în fine, *mai presus* de aceasta (Supersistența)"[12].

În general, arată Alexandru Surdu, despre Supersistență au tratat cu deosebire religiile, deoarece „cea mai veche legătură a omului cu Supersistența a fost religia": în cele occidentale, spre exemplu, Supersistența este identificată cu Divinitatea personală, care nu e doar diferită de lume, dar este şi superioară acesteia. Dar şi discursul ştiințific se referă uneori la acestă ipostază a Subsistenței, atunci când tratează, în contextul ipotezelor cosmologice referitoare la începutul Universului, despre posibilitatea infinității ori chiar a eternității acestuia[13]. În timp ce, prin raport cu Lumea, Supersistența este mai presus de toate, Protosistența este mai înainte de toate. Din perspectivă iudeo-creştină, Dumnezeu, în calitatea sa de Creator *ex nihilo* al lumii, o precede pe aceasta, fiind deci înțeles ca Protosistență. Relația dintre aceasta şi Lume nu trebuie înțeleasă însă în sens cauzal, deoarece ea este un raport ce are în mod decisiv şi esențial numai la nivelul Existenței. În ceea ce priveşte discursul filosofic despre Protosistență şi despre relația sa cu lumea, Al. Surdu argumentează că sursa tuturor speculațiilor pe această temă este de găsit la Aristotel, cu deosebire în teoria despre mişcătorul nemişcat al lumii[14].

Simetrică față de Protosistență în raportarea sa la Lume este Episistența, adică Subsistența de pe urmă, ori ultimă în înțeles temporal a Lumii. Condiția esențială a posibilității înțelegerii ei este aceea a acceptării, indiferent de ceea ce se crede despre începutul Lumii, a ideii finitudinii şi vremelniciei acesteia. Şi în acest caz putem identifica un discurs religios despre Episistență (apocaliptica religioasă), dar şi unul ştiințific (diferitele ipoteze cosmologice privind finalul Universului)[15].

---

[10] *Ibidem,* pp. 22-24.
[11] *Ibidem*, p. 29.
[12] *Ibidem*, p. 160.
[13] *Ibidem*, pp. 164-165.
[14] *Ibidem*, pp. 168-173.
[15] *Ibidem*, pp. 174-179.

Cu privire la ipostaza de Transcendenţă a Subsistenţei, autorul a expus consideraţiunile sale pe larg în primul volum al *Filosofiei Pentadice*, intitulat *Problema Transcendenţei.* În condiţiile în care prin Transcendenţă se înţelege ceea ce este *dincolo* de Lume, putem vorbi despre o transcendenţă relativă şi despre o Transcendenţă propriu zisă. Transcendenţa relativă priveşte limitele cunoaşterii omeneşti sau imperfecţiunea mijloacelor de observaţie la nivel macro- sau micro-fizic, întrucât se consideră în genere că limitele Lumii sunt totuna cu limitele puterii noastre de investigare, în timp ce Transcendenţa propriu-zisă se referă la ceea ce este dincolo de acesta în mod absolut, adică infinitatea în sens spaţial şi eternitatea în cel temporal[16].

Dacă, în spiritul filosofiei kantiene, Transcendenţa presupune o trecere într-un „dincolo" al Lumii, Transcendentalitatea se referă la trecerea înspre un „dincoace", adică nu spre obiectul, ci spre subiectul transcendental, adică spre ceea ce s-a numit adesea suflet. Desigur, în tradiţie kantiană, discuţia despre Transcendentalitate nu are cum să nu ajungă la contradicţii, paralogisme, raţionamente dialectice, însă, ne atrage atenţia Alexandru Surdu, nu trebuie să trecem cu vederea poziţia lui Hegel, care era departe de a manifesta mefienţă faţă de contradicţii şi, dimpotrivă, le căuta, le considera inerente gândirii despre astfel de chestiuni, şi căuta să le transfigureze în sinteze[17].

În afară de discutarea ipostazelor Subsistenţei, Al. Surdu dedică o însemnată parte a lucrării sale caracterului inefabil al acesteia din care derivă necesitatea de a înţelege faptul că ea admite enunţuri contradictorii, dar şi aceea de a lua în discuţie faptul că trebuie considerată „autologică", adică acela că „este ceea ce spune sau exprimă"[18]. „Autologiile" Subsistenţei sunt, după cum argumentează autorul, „cele 5 supercategorii cu care se identifică Subsistenţa, fără a fi ceva diferit de fiecare în parte, dar presupunându-le pe toate, în pofida impedimentelor lingvistice şi semantice... Ordinea lor nu este importantă, dar presupune totuşi o tradiţie a enumerării, care se bazează pe importanţa şi ponderea care le-au fost acordate în decursul timpului: *Unum, Totum, Inifinitum, Aeternitas, Absolutum*"[19]. Desigur că spaţiul limitat al acestei recenzii nu ne permite să intrăm în detalii cu privire la aceste super-categorii, precum şi la alte aspecte ale construcţiei sistemului *Filosofiei Pentadice* pe care le regăsim în acest al doilea volum al ei. De altminteri, orice încercare de rezumare păcătuieşte faţă de lucrarea rezumată, aşa încât invităm cititorul să se îndrepte spre textul cărţii pentru a lua contact direct cu o mostră de autentică filosofare sistematică, în cel mai profund înţeles al acestui cuvânt, aşa cum considerăm filosofia românească nu a mai cunoscut de la publicarea lucrării lui Noica, *Devenirea întru fiinţă.* Şi dacă, în lumina acestei scheme categoriale care descrie filosofia însăşi ca fiind eminamente un domeniu deschis, nelimitat, vom consimţi să fim de acord cu modul în care o defineşte Al. Surdu, drept „teoria trecerii de la Subsistenţă şi Existenţă, prin intermediul Fiinţei şi Realităţii, la Existenţa Reală"[20], atunci nu ne rămâne decât să aşteptăm cu nerăbdare publicarea următoarelor volume ale sistemului, care să ne înfăţişeze şi celelalte etape ale acestei treceri.

---

[16] *Ibidem*, pp. 179-181. Cf. şi Al. Surdu, *Filosofia pentadică I. Problema Transcendenţei.*
[17] Idem, *Filosofia Pentadică II. Teoria Subsistenţei*, pp. 182 sq.
[18] *Ibidem*, p. 36.
[19] *Ibidem*, p. 41.
[20] Idem, *Filosofia contemporană,* p. 153.

TEORIA SUBSISTENȚEI. ASPECTE ISTORICE ŞI SISTEMATICE

ŞTEFAN-DOMINIC GEORGESCU

Plasat în continuarea lucrării *Problema Transcendenței*, volumul *Teoria Subsistenței* reprezintă ce de-a doua parte (dintre cele cinci) a filosofiei pentadice, sistem filosofic original elaborat de domnul Academician Alexandru Surdu. Maniera de abordare a problemelor fundamentale şi perene ale filosofiei este aceeaşi ca şi în cazul primului volum mai sus menionat, fiind vorba, prin urmare, de o unitate metodologică firească şi absolut inevitabilă, care apare, însă, în contextul unei diversificări tematice. Aceasta deoarece tratarea Subsistenței – în calitate de concept filosofic – presupune o depăşire a primei etape a sistemului, dat fiind faptul că, într-un anume sens, Subsistența este Totul.

Înainte de expunerea şi analiza conținutului lucrării apar, în mod inevitabil, două probleme care se impun atenției cititorului. Prima este legată de plasarea discuției despre Subsistență imediat după cea privitoare la Transcendență, iar a doua este legată de titlul lucrării.

Aşadar, care este motivul pentru care Subsistența este tratată în continuarea Transcendenței? Desigur, este bine ştiut faptul că sistemul filosofiei pentadice se referă la Subsistență (Transcendență), Existență, Ființă, Realitate şi Existență Reală. Fiecare dintre acestea are un rol precis şi relații bine determinate cu fiecare dintre părțile sistemului. Mai mult chiar: interesul pentru acestea apare şi se dezvoltă pe parcursul istoriei filosofiei, cu reluari şi reinterpretări specifice nivelului şi structurilor fundamentale ale fiecări perioade din istoria filosofiei occidentale. În afară de aceste aspecte generale, trebuie spus că, efectiv, filosofia pentadică are cinci categorii fundamentale, prezentate de autor astfel: S(T) – E – F – R – ER, fiecare dintre inițiale stând pentru câte una dintre categoriile filosofice menționate.

Totuşi, Transcendența se bucură de o tratare separată, în primul volum al *Filosofiei pentadice*. În plus, primul volumul se intitulează *Problema Transcendenței*, în vreme ce al doilea poartă titlul de *Teoria Subsistenței*. Transcendența, în acest al doilea volum, apare ca o parte sau accepțiune a Subsistenței. De fapt, într-un fel sau altul, toate categoriile filosofice, şi la fel şi supercategoriile – termen tehnic introdus de Alexandru Surdu – par să se refere, într-un fel sau altul, la Subsistență. Aceasta pentru că Subsistența, într-un anume sens, este Totul. Totuşi, sistemul începe în mod legitim cu problema Transcendenței din cel puțin două motive. Primul ar fi că Transcendența înseamnă – în sens restrictiv – ceea ce este dincolo. Acest „dincolo" trebuie, însă, înțeles mereu prin raportarea Transcendenței la celelalte concepte ale filosofiei pentadice. Primul volum al filosofiei pentadice

Cercetări filosofico-psihologice, anul IV, nr. 2, p. 143–148, Bucureşti, 2012

elaborează şi expune accepţiunile Transcendenţei, din tratarea acestei probleme desprinzându-se concluzia că Transcendenţa este răspunsul absolut la întrebarea fundamentală a metafizicii: de ce este ceva mai degrabă decât nimic? Transcendenţa se referă la acel dincolo absolut, la ceea ce se ascunde în mod radical – poate, chiar, la ceea ce este sortit să rămână mister. De aici decurge, oarecum, al doilea motiv al plasării discuţiei despre Transcendenţă la începutul sistemului filosofiei pentadice: aceasta este sortită să rămână o probleme, o *hyper-thesis*, „*hyper*" însemnând, aici, „dincolo".

În continuarea acestui argument apare acum explicaţia cu privire la titlul celui de-al doilea volum al *Filosofiei pentadice*. Despre Transcendenţă nu se putea elabora o *theoria* propriu-zisă, tocmai pentru că Transcendenţa este acest dincolo absolut, sortit să rămână misterios. În plus, termenul *theoria* este întrebuinţat, aici, în sensul său clasic, autentic, iar nu în cel contemporan, degradat, de simplă însumare şi relaţionare exterioară de enunţuri mai mult sau mai puţin abstracte. Fără a insista prea mult aspura sensului acestui termen (pentru clarificări a se vedea *Teoria Subsistenţei*, p. 31 şi *passim*) trebuie precizat că el se traduce prin *speculatio*, iar *theoria* autentică este legată nu de gândirea modelator-operatorie intelectivă, ci de gândirea speculativă, care are rolul de a facilita oglindirea Absolutului în cugetul uman (de altfel, Alexandru Surdu atrage atenţia că tremenul „cuget" este foarte potrivit atunci când vine vorba despre *theoria* sau gândirea speculativă). *Theoria* nu este, deci, un simplu capitol de manual sau o reuşită care se poate scrie şi tipări în paginile unui volum oarecare, ci este, într-un anume sens, un eveniment al gândirii şi fiinţei umane, un eveniment cogitativ care presupune pregătire şi o anumită atitudine pe care numai înţeleptul o poate avea în faţa vieţii. Ar fi de amintit aici exemplul lui Socrate, care considera că viaţa filosofului este o pregătire pentru trecerea dincolo de lume, spre tărâmul unde sufletul se întâlneşte cu Adevărul, acesta din urmă obţinându-se doar prin *theoria*. Către Adevărul care este Unul, Totul, Absolutul, Infinitul şi Eternitatea sau, într-un cuvânt, Subsistenţa. Socrate propune ca înţeleptul să se pregătească pentru o astfel de trecere, pentru revelaţia ce va să vină după moartea trupului trecător, viaţa acestuia trebuind să se desfăşoare în proximitatea *theoriei*, care este forma autentică a Adevărului. În acest context se înţelege de ce Alexandru Surdu leagă *theoria* de Subsistenţă, în vreme ce problema – *pro-ballo* – reprezintă ceea ce este mereu dincolo, aruncat în faţă, ceea ce nu poate fi atins, ceea ce rămâne mister, adică Transcendenţa. Subsistenţa este, deci, dată cugetului uman – mai bine zis, revelată – prin *theoria*, iar Transcendenţa rămâne, pe vecie, o problemă. Trebuie aici amintit numai în treacăt Lucian Blaga, cu al său Mare Anonim, care rămâne mereu cantonat în Transcendenţa absolută. Limitele filosofiei lui Blaga, depăşite în mod evident de sistemul filosofiei pentadice, rezidă în faptul că acesta ignoră categoria Subsistenţei. Pentru Blaga, Transcendenţa este radicală şi orice tentativă cogitativă este doar o aruncare cu săgeţi în bezna Transcendenţei. Lumea pare ruptă în două, Prezenţa şi Transcendenţa, aceasta din urmă fiind mereu amânată. Unul dintre meritele filosofiei pentadice este tocmai depăşirea rupturii dintre Transcendenţă şi Prezenţă sau Actualitate, chiar prin *theoria* Subsistenţei. Subsistenţa este Totul (în

sens autologic, așa cum argumentează Alexandru Surdu, nu în sens predicativ), prin urmare în Subsistență se reface legătura dintre Transcendență și celelalte patru părți ale sistemului, care constituie Lumea (p. 197). Filosofia pentadică permite revelarea autentică a misterului, în vecinătatea și în armonie cu metafizica și religia creștine, care nu acceptă un Dumnezeu îndepărtat, și îl primesc ca pe Tatăl, care a dat pe Fiul și, prin El, pe Sfântul Duh, cel puțin în accepțiunea revelației (*apokalypso*, sau înlăturarea ascunderii). La fel stau lucrurile atunci când vine vorba despre relația filosofiei pentadice cu sistemul hegelian. Hegel trăsese Transcendența în Ființă și, identificând ontologia cu logica, pusese semnul egal între Subsistență și Ființă. Perspectiva filosofiei pentadice este că Subsistența și Ființa trebuie tratate separat.

În rândul considerațiilor generale se așează și acelea privitoare la structura lucrării. Aceasta are, în mod firesc, cinci părți. Prima se referă la accepțiunea Subsistenței și aici regăsim clarificările necesare – inclusiv cele privitoare la etimologie – legate de înțelesurile Subsistenței, clarificări menite să înlăture eventualele erori a căror sursă ar putea fi – așa cum afirma cu multe alte ocazii, Alexandru Surdu – neînțelegerile privitoare la limbaj și concepte.

Partea a doua aduce clarificări absolut necesare și prin excelență originale în legătură cu supercategoriile autologice: Unul, Totul, Absolutul, Infinitul și Eternitatea. În această a doua parte, precum și în partea a treia, atrag atenția, în special, chestiunile legate de accepțiunile subsistențiale ale supercategoriilor prin raportare la semnificațiile existențiale ale predicatelor care le dublează pe acestea. Astfel, Unul este pus în relație și distins de unu, la fel Totul și totalitățile, Infinitul și infinitățile, Eternitatea și eternul (și, desigur, temporalitățile), precum și Absolutul și atributul de absolut. Alexandru Surdu lasă să se înțeleagă că una dintre sursele neînțelegerii naturii supercategoriilor filosofice este tocmai confuzia care se face între acestea și atributele (sau, în alt sens, predicatele) existențiale mai sus menționate. Aceste părți se disting, în opinia autorului acestor rânduri, ca fiind cele mai importante ale lucrării, tocmai pentru că introduc și explicitează termenul de „autologie". Caracterul autologic al supercategoriilor trebuie distins de caracterul predicativ (sau atributiv) al conceptelor care le dublează, lipsa acestei distincții generând neînțelegeri grave cu privire la natura Subsistenței.

În partea a treia sunt expuse semnificațiile autologiei din punct de vedere ontologic, psihologic, gnoseologic, logic și lingvistic, fiind vorba, deci, și despre o utilizare specială a limbajului. Faptul este de o importanță sporită, tocmai pentru că supercategoriile autologice nu pot fi exprimate în mod obișnuit. Limbajul uzual, dar și cel al științelor, are în vedere realități date în experiență, în vreme ce supercategoriile sunt un fel de structuri de maximă abstracție (*aphairesis*) care se relaționează în mod aparte cu realitatea dată. Referința la arborele lui Porphyrios este, aici, dătătoare de seamă. Cele cinci niveluri ale arborelui porphyrian sunt legate între ele prin „a se spune despre" (fie că este vorba despre relația prejudicativă „*dicitur de*", elaborată și expusă de Alexandru Surdu în lucrarea sa *Teoria formelor prejudicative*, fie că este avută în vedere despre simpla predicație din

logica clasico-tradiţională); supercategoriile nu se spun despre elementele din arborele lui Porphyrios, şi nici acestea despre supercategorii. Dimpotrivă, supercategoriile se spun pe sine – fiind autologice – dar, spunându-se pe sine, fiecare dintre ele le spune pe toate celelalte. Aici este vorba despre o enunţare de tip dialectico-speculativ care nu poate fi în nici un caz redusă la predicativ sau la prejudicativ. Din acest motiv precizările de ordin logic şi lingvistic sunt extrem de importante, deoarece aduc lămuriri cu privire la felul în care se poate vorbi despre Subsistenţă, dar şi despre celelalte categorii filosofice fundamentale.

Se impune, aici, aducerea în atenţie a conceptelor de logică dialectico-speculativă şi lingvistică dialectico-speculativă, prima dintre ele fiind anunţată, pentru prima dată, de Alexandru Surdu în lucrarea sa *Noţiunea clasică şi conceptul hegelian* (vezi *Probleme de logică*, vol VII, Ed. Academiei, Bucureşti, 1977). Se impune, însă, şi construcţia unei lingvistici speculative, despre care aminteşte în treacăt Hegel în *Prefaţa* la *Fenomenologia spiritului*, dar căreia îi resimte lipsa şi Wittgenstein, atunci când, în finalul *Tractatus*-ului *Logico-Philosophicus* (tradus, de altfel, din germană chiar de către Alexandru Surdu, traducerea prilejuindu-i filosofului român elaborarea unei prefeţe în care face numeroase precizări privitoare la distincţia dintre gândirea intelectivă, cea raţională şi cea speculativă) afirmă că despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă. După informaţiile pe care le deţine autorul acestui studiu, capitolele al doilea şi al treilea din *Teoria Subsistenţei* reprezintă prima tratare sistematică a supercategoriilor autologice din istoria filosofiei occidentale şi prima abordare a problemelor logico-lingvistice legate de domeniul speculativului.

În partea a patra se face vorbire despre ipostazele Subsistenţei, şi anume: Supersistenţa, Protosistenţa, Episistenţa, Transcendenţa şi Transcendentalitatea. De o semnificaţie aparte este aici schema propusă de autor (p. 161) care expune foarte clar relaţiile care se stabilesc între categoriile filosofice fundamentale (şi supercategorii). Schema este prin excelenţă relevantă tocmai pentru a susţine argumentele de mai sus privitoare la relaţia dintre Subsistenţă şi Transcendenţă şi, în mod implicit, pentru a realiza o cuprindere a problemei Transcendenţei în *theoria* Subsistenţei. Schema trebuie privită nu kantian, ca formă exterioară, ci mai degrabă hegelian, ca o expunere a unei dezvoltări organice. De altfel, Alexandru Surdu a exprimat în multe prilejuri rezerva faţă de schematismul kantian, care are veleităţi intelective ce nu sunt adecvate domeniului speculativ (inclusiv în *Teoria Subsistenţei*, la p. 106-107).

În plus, în acest capitol se observă posibilitatea legăturii substanţiale şi organice între categoriile (şi supercategoriile) sistemului filosofiei pentadice. Caracterul sistematic al schemei înlătură orice dualism logico-ontologic, dar fără a aluneca în monism. Este vorba despre o schemă dialectico-speculativă ce ia forma unităţii speculative a diversului (fără a pierde diferenţele – vezi, de pildă, p. 195), ceva de felul sintezei hegeliene, dar lipsită – potrivit lui Alexandru Surdu – de limitele metodologice ale dialecticii triadice. Astfel, în fiecare componentă a schemei pentadice sunt „cuprinse" celelalte componente, poate într-o accepţiune aparte a hegelianului *Aufgehoben*/*Aufheben*.

A cincea și ultima parte nu este o simplă sinteză concluzivă, ci poartă un titlu semnificativ: *Manifestarea subsistenței*. Aceasta se referă la soarta istorico-sistematică a filosofiei pentadice, la mersul în istorie al acestor concepte fundamentale și, deși are un număr mai redus de pagini, este extrem de concentrată și atrage atenția asupra unui rol istoric pe care filosofia pentadică îl poate juca. De altfel, chiar titlul se referă sugestiv la manifestarea în istorie a categoriilor filosofiei pentadice.

O expunere completă a lucrării este, practic, imposibil de realizat în cateva pagini. Caracterul concentrat și sistematic interzice orice abordare superficială. În plus, o evaluare a filosofiei pentadice se va putea face numai în momentul în care expunerea sistemului se va finaliza. Pentru moment, autorul textului de față va face numai câteva scurte referiri la unele aspecte tratate în lucrare, care vor veni în continuarea celor prezentate mai sus.

Asupra ideii de *theoria* au fost deja prezentate câteva precizări, la care se mai aduugă aceea că *theoria* este concepută în sens originar, de *speculatio*, iar nu ca fiind *contemplatio*. Diferența substanțială este legată de o oarecare semnificație vizual-perceptivă care s-a impus în mod ilegitim. Alexandru Surdu susține că prin *theoria* nu trebuie să se înțeleagă model vizual, chiar dacă *idea* are origini vizuale – aceasta din urmă fiind una dintre formele specifice gândirii speculative. Desigur, *theoria* presupune oglindire, dar este vorba nu despre oglindire în sens vizual, ci despre reproducere după un model – cum ar fi cazul cu ideile platonice, respectiv imitațiile lor, care sunt lucrurile perceptibile. Ispita intelectivă de a asimila gândirea cu privirea (probabil, de la Descartes citire, care vorbește despre idei intuitive, despre claritate și distincție ca exigențe pentru cunoaștere, toate acestea fiind metafore vizuale și, implicit, intelective), așa cum o face, de pildă, Heidegger, îndreptățește acuzațiile de reducere a gândirii speculative la cea intelectivă, reducere, desigur, nelegitimă. Ideile speculative nu sunt in nici un fel „infectate" de conceptul vederii, al perceperii prin simțuri. *Theoria*, în acest context, este cugetare, iar nu simplă imagine a realității. Ori, cugetarea este, potrivit lui Plotin, pe care Alexandru Surdu îl aduce în discuție, un alt mod de a vedea, dar prin ieșirea din determinația perceptibilității. Oricum, *theoria* nu este imagine, ci oglindire.

Un alt aspect important este legat de modul de exprimare a Subsistenței. Este important de reamintit faptul că structurile judicative sunt inadecvate pentru Subsistență (p. 37); astfel, folosirea copulei sau a oricărui alt verb care să indice predicația duce la confuzii în ceea ce privește Subsistența. Din acest motiv se pare că este nevoie de elaborarea unei logici speculative, specifică domeniului Subsistenței, care să dispună de operații specifice, diferite de cele ale logicii intelectului sau rațiunii. În cazul Infinității, de pildă, una dintre supercategoriile Subsistenței, folosirea structurilor predicative reduce Infinitatea la atributul existențial al infinitului sau nemărginitului (p. 40). Judecățile de acest fel, de exemplu „Dumnezeu este infinit" duc la aporii și paradoxe a căror singură cauză este folosirea unei logici și a unui limbaj inadecvat pentru domeniul Subsistenței.

Mai trebuie menționate conceptele de cunoaștere speculativă, viață speculativă și adevăr speculativ (p. 125-131). Particularitățile acestora se regăsesc tratate

în lucrare, iar Alexandru Surdu pune în evidenţă faptul că ele erau intuite încă de Aristotel şi că, din păcate, pe parcursul istoriei filosofiei occidentale ele fie au fost date uitării, fie au fost greşit interpretate. Tratarea Subsistenţei prilejuieşte, însă, redescoperirea semnificaţiei speculative a multor concepte descoperite în filosofia greacă, a căror valoare explicativă este abia acum recuperată.

Am lăsat la final ceea ce ni se pare a fi una dintre cele mai importante contribuţii în filosofia contemporană, şi anume regulile supercategoriilor, care pot fi asimilate regulilor logicii clasice. Nu este un secret faptul că descoperirea principiilor logicii clasice a reprezentat un punct de cotitură în gândirea occidentală. De o însemnătate egală ni se pare a fi formularea principiilor logicii speculative, cu referire la supercategorii: raportarea autologică, identitatea simultană şi autoîntemeierea. Acestea, alături de explicitarea rolului pe care raporturile supercategoriale şi grupările supercategoriale le au în istoria filosofiei, reprezintă piatra de încercare a lucrării *Teoria Subsistenţei*. Considerăm că aici se regăseşte un punct extrem de important al filosofiei pentadice, dezvoltarea unei logici speculative fiind garanţia unei bune întemeieri a acesteia. Desigur, însă, despre aceste lucruri se va putea vorbi în momentul în care sistemul filosofiei pentadice va fi finalizat.

În loc de concluzie ar fi potrivită menţionarea unei poveţe sau a unui învăţământ care se regăseşte în lucrare. Dreapta filosofare – aşa cum spunea şi Hegel – înseamnă nu preocuparea pentru sine, adică vanitate, ci a uita de sine în lucru, a lăsa lucrul să vorbească prin tine. *Teoria* (*theoria*) *Subsistenţei*, ne spune explicit Alexandru Surdu, nu este şi nu trebuie să fie altceva decât o meditaţie asupra istoriei gândirii, la fel ca întregul filosofiei pentadice. Scopul nu trebuie să fie triumful, ci adevărul. Iar cel care voieşte să meargă pe calea adevărului trebuie să nu improvizeze, ci să mediteze speculativ asupra istoriei, adevărul speculativ fiind tocmai rezultatul acestei meditaţii, rezultatul care duce în sine, depăşit si păstrat, întregul parcurs al istoriei filosofiei, pe care înţeleptul autentic nu îl poate ignora.

NOTE DE LECTURĂ

E. Moutsopoulos, *Valences de l'action*, Académie d'Athènes, Centre de Recherche sur la Philosophie Grecque, 2012, 319 p.

O lucrare recentă a academicianului E. Moutsopoulos ne aruncă o lumină nouă asupra operei autorului, proiectată de aprecierea criticilor, care au descifrat în operele sale întrepătrunderea muzicii cu filosofia. În *Introducerea* cu valoare de confesiune, E. Moutsopoulos ne face să înţelegem de unde provine această proiecţie muzicală asupra filosofiei sale, ca şi iluminarea muzicii de filosofie; de aici aflăm că ea este pusă pe seama formaţiei sale duble. Încă de la vârsta de zece ani, gânditorul grec a fost iniţiat în texte ale marilor curente ale filosofiei antice în timpul programului şcolar elementar, texte care i-au servit drept sursă permanentă de inspiraţie. Muzica a apărut chiar mai devreme în viaţa autorului, de la vârsta de şase ani, când datorită preocupărilor faţă de temporalitatea în muzică a avut viziunea intuitivă a unei eternităţi viitoare, completată de cea asupra unei eternităţi trecute, la limita căreia se situa el însuşi. Această simţire filosofică a ritmului muzical şi-a găsit, în timpul liceului, ecoul în lectura dialogului *Protagoras* al lui Platon, ce reflectă teza lui Damon din Oa, după care ritmul bun şi armonia bună acţionează pozitiv asupra psihicului şi comportamentului tinerilor în timpul vieţii lor[1]. Ideea acestui text a fost cea care a început să îi pună probleme filosofice în deceniile următoare, nu numai când s-a ocupat de opera lui Damon, dar şi a lui Democrit, care avea de asemenea preocupări muzicale. Aceste două surse educaţionale au fost fixate şi modelate de profesori de la Universitatea din Athena, unde pe lângă cele două discipline menţionate a dobândit şi o formaţie filologică solidă; Jean Theodoracopoulos, căruia i-a urmat la Universitate şi apoi la Academia din Athena este cel căruia îi datorează cel mai mult, în timp ce la Sorbonna, dintre toţi profesorii, Étienne Souriau şi Pierre-Maxime Schuhl au fost cei care l-au marcat cel mai mult; de la ei a deprins necesitatea demonstraţiei solide, ca şi gustul pentru detaliul semnificativ.

Începuturile elaborărilor filosofice le-a făcut cu teme din estetica lui Schopenhauer, a lui Kant şi a filosofiei muzicii în dramaturgia antică. Acestei perioade îi aparţine *Muzica în opera lui Platon*[2], ca şi cele două volume asupra esteticii lui Brahms, prin care şi-a extins interesele de estetician şi muzicolog. Între

[1] Platon, *Protagoras*, Ediţie îngrijită de Constantin Noica, Bucureşti, Edit. Ştiinţifică, 1975, 326 b.

[2] E. Moutsopoulos, *Muzica în opera lui Platon*, Bucureşti, Omonia, traducere şi studiu introductiv de Rodica Croitoru, 2006, 476 p.

Cercetări filosofico-psihologice, anul IV, nr. 2, p. 149–162, Bucureşti, 2012

timp s-a simţit atras de neoplatonism, de unde a ales problematica imaginarului la Plotin, şi mai târziu la Proclus, spre care l-a condus interesul pentru filosofia muzicii acestuia. Totodată, alături de cele două filoane principale ale operei sale, a atras către acestea şi preocupări de ontologie, epistemologie, axiologie şi filosofia istoriei, după cum nici nu a neglijat istoria diferitelor domenii filosofice. Astfel, fără să pretindă formarea unui sistem, considerând că epoca marilor sisteme filosofice a trecut de mult, E. Moutsopoulos consideră că gândirea sa se asociază mai degrabă unui realism pe care îl califică drept „dialectic"; un realism dinamic, „care ţine seama de interacţiune, de interdependenţă şi de interpenetrarea lumii obiective cu conştiinţa"[3].

Ulterior acestei etape, interesul său filosofic s-a îndreptat către categoriile estetice, *frumosul* la Platon, Longin, înălţarea pe care Kant o opune frumosului sub numele de *sublim*, în acord cu clasicii francezi şi romanticii englezi, ca şi *agreabilul* în care Schopenhauer vede o decădere a frumosului. Cu timpul, estetica a înregistrat un număr sporit de categorii odată cu Charles Lalo; şi numărul lor a crescut până la a alcătui o „roată" a lor, concepută ca un dispozitiv ale cărui raze înlocuiau cifrele de pe cadranul ceasului, unde douăsprezece categorii coborau de la frumos către urât, după care urcau către frumos. Inspirându-se de la acest dispozitiv compatibil verticalităţii sistemului de ipostaze plotiniene, autorul a elaborat o dispunere de *n* categorii estetice, care iradiază în jurul frumosului şi răspund diversităţii calitative a tuturor nuanţelor categoriale posibile[4].

Dând seama asupra acestei formaţii, studiile volumului pe care îl prezentăm sunt structurate în secţiunile: acţiunea structurantă, acţiunea edificatoare, acţiunea creatoare, acţiunea retrospectivă, evul mediu, epoca modernă, acţiuni actuale; noi vom prezenta de preferinţă câteva a căror tematică nu a mai fost supusă atenţiei cititorului român. În secţiunea *Acţiunea creatoare*, studiul „Strategii şi tactici în compoziţia muzicală", precizează faptul că de la început autorul a practicat alternativ sau simultan un stil romantic grefat de elemente moştenite din lumea bizantină. În plus, a recurs adesea la utilizarea acordurilor majore de septimă la prima inversiune, acord îndrăgit de Wagner, pentru a da strălucire sonorităţii, dar totodată a utilizat şi acorduri minore, pentru a evoca sentimente de durere intensă. Mai târziu a descoperit farmecul acordurilor alterate de septimă, pentru a marca mai bine cadenţele, complete sau incomplete. A recurs la forme tripartite cu termeni intermediari, în stilul fugii, care reînoiau interesul faţă de compoziţiile adresate auditoriului şi a evitat, în operele corale, recurgerea la un stil ce comportă prea multe disonanţe, ştiind că vocea umană este supusă schimbării în contact cu alte voci. Aceste reticenţe nu l-au împiedicat să aleagă totuşi ritmuri complexe, care se potriveau cu „aritmia" profesată de „cântecul plat" bizantin, dar care provenea din tradiţia poetică a antichităţii. Acest grup de trăsături particulare a constituit, în pofida schimbărilor parţiale suferite în decursul timpului, limbajul muzical în care s-a exprimat[5].

[3] *Op. cit.*, p. 11.
[4] *Idem.*
[5] *Ibidem*, p. 131.

În studiul „Mozart încântătorul" aparţinător aceleiaşi secţiuni şi tematici, E. Moutsopoulos apreciază că jocul şi sunetul flautului din opera „Flautul fermecat" sunt definitorii pentru *kairoi*, care, de-a lungul acţiunii, se dovedesc contrari celor ai „flautului lui Pan" ce au numai o funcţie muzicală, nu şi decorativă ca în cazul considerat. Opera pleacă de la incantaţie (gr. *épa Foidè* > *épôidè*), care este cântec şi procedeu magico-religios, cu valoare de invocaţie pentru obţinerea favorii unei divinităţi sau muritor. Ea este folosită de cel destinat să fermece auditoriul prin instrumentul său (*aulos*, nu mult diferit de *syrinx*-ul lui Pan), căruia îi transmite puterea sa şi îl face astfel fermecat şi, la rândul său, destinat încântării. Încă un element pe care autorul îl remarcă în această operă este numărul trei, care se întâlneşte peste tot, făcând aluzie la progresia iniţiatică, mai ales prin cele trei acorduri de la începutul Uverturii, ce indică momente semnificative; ele sunt reluate de apariţiile triple ale spiritelor tinere, în cortegiul reginei nopţii, ca şi în vocaliza acesteia, reluată a treia şi ultima oară în minor[6]. Caracterul iniţiatic al muzicii se dezvăluie în frumuseţea ariilor cântate de fiecare solist, ca şi în terţetele „de un sublim incomparabil", care atinge perfecţiunea, perfecţiune care în ansamblurile corale este însă neglijată; aici se desfăşoară o încercare tehnică contrapunctică, care conjugă vocile la unison, adesea dublate la octavă, cu orchestra. Capodopera geniului mozartian este considerată feerică în totalitate, drept care ea continuă să fermece auditoriul[7].

Din secţiunea *Timpurile moderne* am selectat un studiu de filosofie practică, unde întrepătrunderea religiei cu filosofia aminteşte de tehnica contrapunctului; el este „Stăpânirea binelui asupra răului în limitele religiei, după Kant". Despre Kant se spune că el este cel care a reînoit problematica opoziţiei dintre bine şi rău; şi el a realizat-o ţinând seama de obligaţia imperativă de a opta pentru bine şi de a evita răul, printr-o obligaţie derivată din legea morală care presupune, la rândul ei, convingerea existenţei unei fiinţe supreme şi implică respectul mijlocit de religie. Autorul apreciază că un spirit religios străbate ansamblul operei lui Kant, care se împlineşte în *Religia doar în limitele raţiunii*; aici relaţia dintre principiul binelui şi al răului se dezvoltă eminamente dramatic. Faţă de neoplatonism, unde binele este asimilat, între altele, Principiului Prim, pentru Kant din perioada doctrinală binele este unul dintre principii, pentru că el rivalizează cu răul, dar el este un principiu privilegiat, pentru că trimite la Principiul Prim prin excelenţă, pe care îl reprezintă[8].

Autorul consideră că prin intermediul principiului bun, în opoziţie cu principiul rău, Kant a reuşit să elaboreze o morală raţională pe fondul religiei. Întru această asociere a celor două el îşi trage argumentarea dintr-o notă la *Prefaţa* primei ediţii (1793), unde Kant precizează că „în morală, «acţiunea bună» nu presupune un scop, ci legea care include condiţia formală a întrebuinţării libertăţii"[9]. Aici principiul binelui este reprezentat de legea morală atotputernică, căreia

[6] *Ibidem*, p. 158.
[7] *Ibidem*, p. 159.
[8] *Ibidem*, p. 258.
[9] Ak. , VI, 4–5; OP., II, 17.

liberul arbitru îi este subordonat. Finalitatea acţiunii este fixată dinainte prin conştiinţa datoriei, care este emanată din ideea binelui suprem, care o presupune pe cea a unei fiinţe supreme. Aşadar, prin intermediul legii morale se acţionează conform principiului binelui, care atrage aprobarea; fiinţa supremă va fi garantul acesteia. Kant se manifestă, în raport cu religia, ca un spirit raţionalist, pentru că raţiunea este aceea care îl face pe om credincios, în virtutea legii morale trăite în acţiune. Convingerea sa – este de părere autorul – evocă o origine manicheeană îndepărtată, pentru că se insistă asupra principiului răului în viaţa umană, principiu a cărui autonomie este negată cu seriozitate, pentru că el este calificat drept inerent principiului binelui; Kant lasă să se presupună „că rivalitatea lor rămâne, oarecum, internă şi că principiul binelui nu este deloc pur la început, întrucât comportă imperfecţiunea”[10].

Scepticismul lui Kant cu privire la această concepţie se apropie de o atitudine cu totul diferită care înfăţişează, după cum se constată, imanenţa răului în sânul binelui şi, în consecinţă, predominarea acestuia asupra binelui printr-un fel de autopurificare. Or, ceea ce domină în acest proces este temeiul căruia îi revine sarcina de a ţine seama de legea morală în general şi de comandamentele sale diversificate, conform condiţiilor apropriate de fiecare situaţie, după cum sunt acceptate la nivelul libertăţii. Aici autorul observă un „relativism latent”, în ideea conform căreia totul depinde de modul individual în care fiecare îşi foloseşte raţiunea, precum şi libertatea în raport cu legea morală şi cu maximele particulare care exprimă legea. El spune că „Rigurozitatea acestei argumentări subînţelege rigurozitatea procesului de *catharsis*, căruia i se supune raţiunea însăşi pe calea liberului arbitru. Finalitatea acţiunilor la om este rezultatul *animalităţii* sale de *fiinţă vie*; al *umanităţii* sale de *fiinţă raţională* şi al *personalităţii* sale de *fiinţă conştientă responsabilă*. A treia componentă le întăreşte şi valorizează pe celelalte”[11].

O altă noţiune asupra căreia au atras atenţia atât platonismul cât şi aristotelismul şi stoicismul, pe care a valorificat-o Kant este cea de *virtute*; fără să minimalizeze importanţa acestui termen antic, el îl foloseşte pentru a sublinia o accepţiune sinonimă curajului, în susţinerea căreia se invocă prezenţa unui „adversar”. Omul are, deci, capacitatea de a-şi îmbunătăţi condiţia prin respectarea legii morale. E. Moutsopoulos numeşte „dinamice” religiile de acest tip reprezentat prin excelenţă de creştinism, religii care fac apel la efortul omului întru perfecţiunea sa. Cu toate că, consideră el, chiar şi în sânul unei astfel de religii dinamice atitudinea credinciosului poate fi una pasivă; astfel încât „…nu este decât o tentativă sărăcăcioasă, fără îndoială lăudabilă, de a aştepta perfecţiunea divină şi umană asemănătoare celei a lui Christos”[12]. Celelalte tipuri de religii care invocă ajutorul divin fac omul inactiv, adică „nedemn de acest ajutor”[13]. Kant ilustrează această idee prin numeroase reveniri la textul *Noului Testament*.

[10] *Op. cit.*, p. 259.
[11] *Idem*, p. 260.
[12] *Ibidem*, p. 262.
[13] Ak., VI, 57; OP., III, 71.

Un studiu oarecum şocant pentru cititorul român, care va găsi în el un moment de întrepătrundere a istoriei Ţării Moldovei cu Grecia începutului epocii moderne, este cel prezentat la aceeaşi secţiune ca cel anterior, cu titlul „Ulysse, versiune modernă". El a fost ocazionat de lectura operei de bază a lui Dimitrie Cantemir[14], în care E. Moutsopoulos a aflat o sursă inepuizabilă de informaţii asupra Greciei şi grecilor din timpul său, şi pe care nouă ni-l prezintă într-un tempo vivace. Se apreciază că această lucrare conţine mărturii de o valoare inestimabilă, deşi pe alocuri deficitare, totuşi de un ajutor preţios pentru istoricul secolelor de jug otoman în Grecia. De această dată atenţia i-a fost atrasă de un personaj ale cărui tribulaţii fac să merite pe deplin calificativul de „Ulysse modern" pe care i l-a dat autorul. Viaţa tumultuoasă a lui Liberios Gerakaris[15], la fel ca cea a multor eroi despre care se povesteşte în această istorie scrisă de un „narator demn de crezare şi cu un stil savuros"[16], merită pe deplin să fie urmărite. Este vorba despre descendentul unei familii din Mani, extremitatea sudică a Peloponezului, pe care Cantemir o identifică cu antica Laconie.

Moravurile regiunii, care încurajau răzbunarea între clanurile rivale, l-au determinat pe eroul povestirii să se refugieze la Veneţia, unde s-a angajat în marina Serenissimă, dar nu peste mult timp a început să practice pirateria pe cont propriu, până a fost capturat de flota otomană. Timp de şapte ani a fost supus regimului inuman al galerelor şi nu a fost eliberat decât datorită isteţimii sale de a se pretinde pro-turc, ca şi a împrejurărilor care i-au fost favorabile. Poarta, numind deja cu succes un guvernator în Valahia, a voit să facă aceeaşi experienţă în recent subjugata Mani. Cantemir apreciază că un guvernator creştin ortodox ar fi avut şanse mari de reuşită într-o provincie a imperiului, care suferea de presiunile religioase ale veneţienilor, agenţi ai Vaticanului, şi „suspina după dominaţia otomană"[17].

Un astfel de guvernator a fost instalat cu pompă şi i s-a aranjat căsătoria cu prinţesa Anastasia, descendentă a unei familii nobile din Moldova (Buhuseşti), văduvă a principelui Duca, mort în captivitate într-o expediţie în Polonia. Aventurierul însă un zăboveşte prea mult pe meleagurile noastre şi revine la Mani, iar soţia lui se retrage la mănăstire odată ce descoperă identitatea de aventurier a soţului. În urma unei revolte la Mani, Liberakis fuge din nou la Veneţia, unde este copleşit de onoruri. Dar curând revine la vechile sale îndeletniciri piraterești, este capturat şi arestat. Odată eliberat el revine în Peloponez în fruntea unei armate turceşti să cucerească Peloponezul, după ce cucerise Corinthul; drept care grecii nu

[14] *Histoire de l'empire ottoman où sont perçues les causes de son agrandissement et de sa décadence, avec des notes très instructives, par S.A.S. Démétrios Cantemir Prince de Moldavie*, traduite en français par M. de Joncières, Commandeur, Chanoine Régulier de l'Ordre Hospitalier du Saint Esprit de Montpellier, tome IV, Paris, chez Jacques-Nicolas Le Clercq, MDCCXLIII (1743), avec Approbation, et Privilège du Roi.

[15] Supranumit Liberakis (1645-1696), prenume-diminutiv de la grecescul *hierax* = şoim, cu sufixul latin > bizantin *–arius*, ce desemnează ocupaţia, deci „vânător de şoimi".

[16] *Op. cit*., p. 272.

[17] *Ibidem*, p. 272–273.

mai au încredere în el. Eroul însă merge mai departe, se îndreaptă către Grecia centrală şi cucereşte Carpenissi. Veneţienii iau legătura cu el şi îi conferă crucea Sf. Marcu, fiind apoi numit guvernator al Greciei centrale, cu dreptul de a întreţine o gardă de corp personală. Fără niciun motiv aparent, trupele sale atacară oraşul Arta, pe care îl jefuiră, comiţând prejudicii serioase. Temându-se că va pierde sprijinul populaţiei din regiune, senatul veneţian îl arestează pe Gerakaris şi îl întemniţează la Brescia, unde moare în închisoare. E. Moutsopoulos apreciază că „Autoritatea cu care tratează principele Cantemir subiecte referitoare la Grecia şi la grecii din timpul său este confirmată şi de surse contemporane, care fac din mărturia istoricului un ghid de o autenticitate incontestabilă”[18].

Rodica Croitoru

Cleobulos Tsourkas, *Începuturile învăţământului filosofic şi gândirii libere în Balcani. Viaţa şi opera lui Teofil Corydaleu* (1563–1646), traducere din franceză şi greacă veche, note şi indexuri de Şerban N. Nicolau, Craiova, Editura Aius, 2012, 460 p.

În momentul publicării ei în limba franceză la Bucureşti în 1948, lucrarea lui Cleobulos Tsourkas (*Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'oeuvres de Théophile Corydalée (1563-1646)*, Bucarest, 1948) venea să umple un gol în istoria civilizaţiei greceşti postbizantine, anume domeniul filosofiei. Mai mult, spunea cu îndreptăţire autorul în prefaţa cărţii, chiar despre filosofia bizantină se poate arăta că este insuficient studiată, cu toate că în secolele al XIV-lea şi al XV-lea grecii refugiaţi în Italia o făcuseră cunoscută Occidentului odată cu o bună parte din moştenirea filosofică a antichităţii clasice. Renaşterea italiană însemnase în bună măsură o întoarcere la sursele greceşti ale culturii europene, la studiul textelor clasice în original, atâtea câte păstrase istoria şi conservase Orientul creştin, infinit mai bogate decât ceea ce cunoscuse Occidentul latin la începuturile Evului Mediu. Nu trebuie uitat că primele variante latineşti ale multor tratate aristotelice au fost intermediate de limba arabă şi în vremea studenţiei lui Teofil Corydaleu, după Renaştere şi în zorii epocii moderne, averroismul reprezenta încă o forţă redutabilă în faţa neoaristotelismului promovat la Padova.

Date fiind împrejurările politice potrivnice în momentul apariţiei acestei lucrări, România aflându-se atunci în pragul comunizării sovietice şi a îngheţului cultural care a urmat, scopul pentru care fusese concepută, acela de a atrage atenţia lumii civilizate asupra neoaristotelismului dezvoltat de ultimul mare comentator de limbă greacă în Orientul european, Teofil Corydaleu, n-a mai fost atins. Lucrarea a fost confiscată de către noile autorităţi comuniste, iar autorul expulzat din

[18] *Ibidem*, p. 274.

România. Lucrurile aveau să fie îndreptate abia în 1967 odată cu publicarea tot în limba franceză la Salonic, în Grecia, a celei de-a doua ediţii a cărţii.

În aceeaşi perioadă a sfârşitului anilor '60, în ţară, Constantin Noica publica primele articole despre importanţa deosebită pentru cultura română şi rolul hotărâtor pe care l-a jucat neoaristotelismul corydaleean vreme de mai bine de un secol şi jumătate la Academiile Domneşti din Iaşi şi Bucureşti. La aceste şcoli superioare româneşti, cu nimic mai prejos decât cele apusene, cum spune Constantin Noica, predarea se făcea în limba greacă veche, iar programa şcolară era structurată după tratatele aristotelice. Profesorii erau proveniţi în general din elevii formaţi de Teofil Corydaleu la Academia din Fanar, unde a predat şi a fost multă vreme rector. Parte dintre aceştia trecuseră şi prin universităţile italiene vestite ale epocii, precum Padova şi Veneţia, refugiindu-se apoi în Principatele Române. Mai mult, Cleobulos Tsourkas arată că aceste principate au devenit pentru Orientul Ortodox, prin cele două Academii de la Iaşi şi Bucureşti, începând cu secolul al XVII-lea, ceea ce au fost Florenţa şi Padova pentru studiile clasice în Occident în secolele al XIV-lea şi al XV-lea, adică centre şi citadele ale luminilor, unde au fost în mare parte pregătite emenciparea şi renaşterea naţională a tuturor popoarelor Peninsulei Balcanice.

Tot la sfârşitul anilor '60, în colaborare cu câţiva greci pribegi de-ai lui Manolis Glezos, cum spune Alexandru Surdu, Constantin Noica a publicat după manuscrisele aflate la Academia Română, în ediţii bilingve (text grec – traducere franceză), primele două volume inedite, *Introducere la logică* în 1970, şi *Comentarii la Metafizică* în 1973, din opera lui Teofil Corydaleu. Studiul introductiv la întreaga ediţie, care trebuia să cuprindă în şapte volume întrega operă filosofică a acestuia, incluzând şi scrierile extrem de rare apărute la Veneţia în secolul al XVIII-lea, este făcut de Cleobulos Tsourkas. Deşi Bucureştiul redevenea astfel capitala neoaristotelismului greco-român, atât de important pentru cultura noastră, autorităţile comuniste ale epocii n-au sprijinit în niciun fel această întreprindere, aşa încât restul lucrărilor au rămas în continuare, până în ziua de astăzi, nepublicate.

Cu atât mai importantă apare, din această perspectivă, publicarea unei traduceri româneşti a primei ediţii a cărţii lui Cleobulos Tsourkas, interzisă şi confiscată, cum s-a spus, în 1948, la momentul apariţiei. Traducerea românească, apărută sub egida *Institutului de Filosofie şi Psihologie „Constantin Rădulescu- Motru”* al Academiei Române, are la început un studiu al academicianului Alexandru Surdu despre neoaristotelismul scolastic la Academiile Domneşti şi un studiu al traducătorului despre comentariul lui Teofil Corydaleu la antepredicamentele aristotelice. Faţă de ediţia originală, care cuprinde în partea a doua, unde este discutată opera de comentator a lui Corydaleu, peste 600 de fragmente descifrate de Cleobulos Tsourkas după manuscrisele corydaleene, netraduse, cel mult parafrazate în textul cărţii, în această ediţie fragmentele de logică şi fizică sunt integral traduse alături de o bună parte din celelalte. Alături de indexul de nume, îmbogăţit în traducerea de faţă, s-au adăugat un index român alături de un index analitic grec-român la care se

face trimitere. În sfârşit, puţinele ilustraţii ale primei ediţii au fost îmbogăţite cu cele din ediţia a doua şi din alte surse, fiind structurate în trei secţiuni referitoare la cărţi, oameni şi locuri ce au avut legătură cu Academiile Domneşti din Principatele Române.

Până la restituirea completă a întregii opere de comentator aristotelic a lui Teofil Corydaleu, cel care a dăruit atât de mult popoarelor Peninsulei Balcanice şi în special românilor, să încercăm să lăsăm de-o parte nepăsarea noastră culturală, spre a nu ajunge la pierzanie cum spune Constantin Noica, şi să facem acum ceea ce stă în puterile noastre în ceasul acesta.

Cezar Roşu

Vasile Dem. Zamfirescu, *Nevroză balcanică*, Bucureşti, Editura Trei, 2012

Uşor de citit, accesibilă şi abordabilă, aparent pe înţelesul tuturor, *Nevroza balcanică* semnată de Vasile Dem. Zamfirescu este o însumare de scurte eseuri care oglindesc universul contemporan al unui psihanalist român, dar care poate deveni, *in extenso*, universul oricăruia dintre noi. Dacă până nu demult românul se pricepea la politică şi fotbal, mai nou românul se poate lăuda şi cu calitatea „înnăscută" de a fi un *fin psiholog*.

Metoda psihanalitică este, fără îndoială, direcţia urmată de autor în radiografierea trunchiată a societăţii româneşti din diverse ipostaze: cea a românului trăind în România, cea a psihoterapeutului de orientare psihanalitică, cea a observatorului neutru (atât cât îi poate permite condiţia sa de om şi de român, în cazul de faţă), cea a nostalgicului care a dobândit, după mult timp de autoanaliză, calmul minţii şi al sufletului pentru a putea privi drept, făţiş, societatea plină de dramă şi umor din care face parte. Caracterul fragmentar se datorează, desigur, faptului că volumul este o punere laolaltă a mai multor eseuri scrise cu diverse alte ocazii.

Găsim pe tot parcursul lucrării o dorinţă, o năzuinţă de *a face sens* sau *de a da sens* unei existenţe colective, cea a românilor, şi poate, prin aceasta, şi celei *individuale*. Dar la o privire mai atentă se întrezăreşte şi dorinţa – firească pentru un psihoterapeut – de a pune un diagnostic şi a înlesni procesul de vindecare. Aşadar, ne putem închipui o Românie întreagă întinsă pe divan…

Titlul, deşi discutabil, poate – şi nu mă refer aici la termenul psihologic, ci la cel care desemnează o *tipologie geografică* –, este atrăgător. Are acel ceva, e „catchy", cum spun americanii. Altminteri, „nevroza balcanică" este o sintagmă tributară *etnopsihanalizei*, disciplină care propune o dublă analiză: una în cadrul etnologiei, iar cealaltă în cadrul psihanalizei. Se caută, astfel, înţelegerea tulburărilor psihice prin prisma culturii căreia îi aparţine pacientul. Discutăm, cu alte cuvinte, despre o „zestre" a spaţiului cultural. Între spaţiul cultural şi psihic, raportul este biunivoc: spaţiul în care trăim îşi pune amprenta asupra psihicului, după cum psihicul transformă spaţiul. „Nevroza" românilor explică, aşadar, creati-

vitatea, neliniştea şi impulsul creator, dar mai explică şi stagnarea, nehotărârea, neputința de a înfăptui ceva în plan concret.

Împărțită în cinci secțiuni („Conflicte legate de stima de sine", „Conflicte clasice", „Conflicte de identitate", „Dincolo şi dincoace de nevroză", „Psihanaliza în România – momente cairotice"), cartea diagnostichează şi psihanalizează într-un anumit sens societatea românească de la origini până în prezent.

Subiectul central al cărții este acel perpetuu sentiment de ratare al românului sau, în termeni psihologici, stima de sine scăzută, subiect abordat de-a lungul scrierii prin trei mari teme: socialul, amorul (sexualitatea) şi arta. Vasile Dem. Zamfirescu îşi poartă cititorul pe firul ipotezei sale începând chiar de la evenimentul marcant şi, evident, traumatizant al naşterii poporului român printr-o *înfrângere*. Un alt moment care, se pare, nu a făcut altceva decât să întărească sentimentul de neputință al românului este episodul comunist. Aşadar, sunt atinse pas cu pas perioadele şi evenimentele care, într-un fel sau altul, au marcat şi au influențat naşterea, dar şi creşterea, consolidarea poporului român de astăzi şi, odată cu aceasta, naşterea şi consolidarea unui complex se pare, cel de *inferioritate*. Cele trei perspective – socială, sexuală şi artistică – se completează reciproc şi formează tabloul complet al unei societăți nevrotice.

Întâlnim de-a lungul volumului trei tipuri de abordare. Primul, în care vedem exercițiul propriu-zis al etnopsihanalizei în spațiul românesc, rulează concepte şi teme precum „ura de sine", „mândria de sine", „stima de sine", „erosul", „sufletul şi spiritul" etc. –, toate acestea dând seamă de amprenta pe care specificul cultural o pune asupra comportamentului românesc de zi cu zi. Cel de-al doilea mod de abordare presupune un exercițiu terapeutic virtual care are drept protagonişti personalități autohtone ale spațiului literar şi filosofic (Constantin Noica, Andrei Pleşu, Mircea Cărtărescu ş.a.), dar nu numai (Stendhal, prin intermediul personajului Julien Sorel). Astfel, noțiuni precum „doliul", „condiția de psiholog", „fascinația nelimitatului" sunt tratate folosind drept reper diverse opere literare ori personajele acestora, cugetări filosofice sau autodezvăluiri. În fine, cartea utilizează şi o manieră pur psihologică de prezentare care clarifică şi lămureşte o serie de concepte proprii psihologiei în general sau psihanalizei în special: perversiunea, inconştientul personal (postulat de Freud), inconştientul colectiv şi arhetipurile (ambele postulate de Jung), metoda interpretării viselor şi cele două moduri diferite (freudian şi jungian) de raportare la lumea onirică, văzută ca expresie a inconştientului.

Prezentările de caz ilustrează ipotezele şi clarifică informațiile de ordin psihanalitic prezentate la începutul volumului. Ele sunt o bună călăuză a cititorului care îndrăzneşte să se apropie de divan – căci, la urma urmei, cartea lui Vasile Dem. Zamfirescu este o invitație la *introspecție*.

Roberta Carolina Cristea

Lucian Cherata, *Limba rromani. Istorie. Morfologie. Structuri lexicale indo-europene*, Craiova, Editura AIUS, 2012, 135 p.

Cartea domnului Lucian Cherata reprezintă, printre altele, o încercare de individualizare lingvistică a unei etnii dispuse sincronic şi diacronic pe un spaţiu care depăşeşte teoretic orice graniţe naţionale. Încercarea de analiză a autorului s-a realizat concret pe mai multe paliere.

Pe de o parte, strădania de a stabili o scară diacronică logică, însoţită de un probatoriu dorit convingător, pornind de la originile îndepărtate în timp şi spaţiu, s-a lovit de o trecere mult prea rapidă peste nişte etape impuse de gramatica istorică a oricărei limbi. În acest sens, amintim, printre altele, inventarul sumar de elemente de denominaţie personală, care pot determina aproape singular diferite stadii de evoluţie a acestei limbi cu circulaţie exclusiv orală (p. 38).

Catagrafiile vistieriei Moldovei (1820-1845), publicate în 2012, pot oferi un material onomastic extrem de bogat şi de pitoresc, edificator pentru procesul de secvenţializare istorică a acestei limbi neatestate documentar.

Pe de altă parte, sesizăm încercarea domnului Lucian Cherata care, analizând cu intenţii exhaustive exemplele lexicale individualizate şi prin derivare progresivă şi regresivă, le subsumează unei unice intenţii, aceea de a plasa virtualul probatoriu lingvistic în imediata vecinătate a unei nobile origini sanscrite.

În practica circulaţiei lexicale pe areale geografice ample apar ariile laterale într-o permanentă extensiune diversificatoare şi caracterizate atât prin pierderea treptată a legăturilor motivaţionale cu nucleul lingvistic iniţial cât şi prin imixtiunea unor alte influenţe conexe care alterează, în primul rând, semantica lexemelor primare. Astfel, o virtuală conexiune directă de tipul „un pod peste ocean" între antroponimul *Rada*, de exemplu, păstrat, după părerea autorului, „în limba căldărarilor sub forma sanscrită" (p. 29) şi propusul etimon direct sanscrit *rādhas*, încadrată pe diferite arii laterale, suferă inevitabile mutaţii. În acest caz, *Rada* poate fi forma feminină a lui *Radu*, cu un posibil etimon direct *sl. Rad* – „vesel" (*V.* DOR 355).

Având în vedere circulaţia amplă a acestui antroponim pe teritoriul românesc medieval, precum şi legăturile directe şi diversificate cu spiritualitatea slavă, căldărarii au preluat direct, credem, acest antroponim din spiritualitatea românească, cu o semantică cvasiconcretă, posibil diferită de cea primară.

În acelaşi sens, considerăm că populaţia rromă nomadă nu a avut prestigiul să impună un inventar antroponimic, chiar şi cu virtuale rădăcini sanscrite, într-un areal romanic, unde contactele bi- şi multilaterale au fost cristalizate şi perpetuate, prioritar, pe căi culte. Antroponimul *Lolian* (< *lolium* „neghină"), prin apocapa terminaţiei *–ian* a putut fi derivat multiplu sufixal pe teren românesc dând *Lolică*, *Lola, Loleşti* (*v.* şi DOR 96), fără ca acestea să mai poată fi puse în legătură cu mult prea îndepărtatul etimon sanscrit, discutabil adus în spaţiul românesc tocmai de nomazii rromi.

Pentru detaliere, îi propunem domnului Lucian Cherata consultarea inventarului antroponimic al *Dicţionarului toponimic al României. Oltenia*, apărut în şapte volume la Editura Universitaria din Craiova, care, prin anchete de teren în majori-

tatea localităților olteneşti, chiar şi în cele locuite de rromi, şi printr-o impresionantă documentare arhivistică, mai ales fondurile documentare ale mănăstirilor care aveau în stăpânire ţigani robi, a pus în circulaţie cele mai diferite formule marcatoare personale.

Cartea *Limba rromani* a domnului Lucian Cherata este structurată pe mai multe minicapitole, individualizate cu exemple concrete. Dintre acestea cel dedicat morfologiei întrece în dimensiuni. Reţinem în continuare în capitolul II câteva consideraţii asupra limbii rromani, printre care opiniile legate de originea acesteia, „structura grmaticală redutabilă a acesteia" (p. 21). Lipseşte însă o analiză pertinentă a dinamicii acestei limbi în secole, atât în spaţiile de migrare ale ţiganilor nomazi, cât şi, mai ales, în spaţiul cultural românesc medieval unde, parţial, s-a conturat un minisedentarism al acestei etnii.

Lipsa surselor scrise în această limbă a determinat inexistenţa unei încorsetări normative, dar poate fi suplinită, după cum spuneam, printr-o analiză profesionistă a formulelor denominative ţigăneşti, subliniindu-se traiectele de evoluţie şi de aici perimări şi naşteri de noi marcaje personale.

Ar fi fost utilă în acest minicapitol o precizare a zonelor locuite de ţigani din spaţiul românesc de unde s-au preluat lexemele citate şi o raportare a lor explicativă şi confruntativă. Credem că aceasta ar fi fost singura posibilitate de a sesiza la nivel lingvistic un minimum sau chiar o evoluţie a omogenizării structurilor gramaticale, dar mai ales a semanticii. Această modalitate de investigare folosită ca metodă de lucru în dialectologie ar fi făcut mult mai util textul cărţii domnului Lucian Cherata, care, cu toată preţuirea pentru autorul erudit, trebuie să fie privită doar ca o *carte de popularizare*.

Tot din punctul de vedere al statutului de *carte de popularizare* dar în contradicţie cu afirmaţia autorului că „limba rromani moşteneşte o gramatică redutabilă" trebuie privită tolerant lipsa unor minicapitole care să individualizeze nivelele fonetico-fonologice, sintactic, semantic, al transferurilor lexicale, al împrumuturilor etc.

Un fapt lingvistic care ar fi trezit interesul cititorului român, căruia această carte i se adresează în primul rând, credem, ar fi fost o analiză, sub toate aspectele, ale raportului cu limba română. Avem în vedere secolele de convieţuire cu românii, chiar dacă uneori conflictuale, în care ţiganii, din nevoia unui dialog minim instituţional dar şi în diferite sfere concrete de activitate şi-au adaptat din mers instrumentul comunicării.

Sub presiunea vieţii cotidiene, ar fi fost interesant, credem, să se urmărească dinamica lexicală, eterogenitatea unui flux oral în care, de exemplu, trei cuvinte ţigăneşti sunt însoţite de alte zece româneşti din cauza sărăciei acute a vocabularului etniei rromilor.

Deşi domnul Lucian Cherata merită laude pentru strădaniile sale de a aborda de pe poziţii erudite problematica limbii rromilor, totuşi nu pot fi trecute cu vederea multiplele aspecte sub care se prezintă raporturile bilaterale lingvistice ale ţiganilor cu românii, dar şi cu multe alte etnii cu care s-au intersectat pe traiectul

migraţiilor. Din acest punct de vedere credem că disputa dintre termenii *ţigan* şi *rrom* pe teren lingvistic românesc, exceptând conotaţiile peiorative, trebui să pălească în faţa vitalităţii termenului *ţigan* la nivel derivativ ca apelativ şi chiar în toponimie.

În timp ce termenul *rrom* este cvasinecunoscut în spiritualitatea românească medievală şi modernă, iar utilizarea lui stârneşte ambiguităţi la nivelul vorbirii, termenul *ţigan* s-a şi toponimizat, marcând secvenţe borgatonimice urbane (*Ţigănia*, Bucureşti, *1764* MŢR 293/18, *1767* MŢR 206/30, *1808* MŢR Mss. 161, *1826* MŢR Mss. 164; *Mahalaua Ţigăniei Vlădica*, Bucureşti, *1842* MŢR Mss. 147, la care se adaugă 38 de articole-titlu *ŢIGĂNIA* extrase din teritoriul Olteniei şi aflate în vol. 6 al *Dicţionarului toponimic al României. Oltenia*, Craiova 2006).

Într-o altă ediţie, cartea domnului Lucian Cherata trebuie să beneficieze de o îmbunătăţire a opticii de abordare a problematicii culturale a rromilor, fără a se facilita, chiar şi involuntar, o inflamare exagerată a unui presupus prestigiu cultural şi lingvistic, recunoscându-se în acest sens că bagajul lingvistic sanscrit, decriptat uneori forţat de autorul cărţii, s-a pierdut pe cărările mai puţin civilizate ale migraţiilor nomade. Cu toată deferenţa datorată domnului Lucian Cherata, credem că etniei rromilor trebuie să i se ofere realitatea ei culturală aşa cum este, fără adaosuri artificiale, needificatoare.

Ca vechi cercetător al limbii române, care în decursul a patruzeci de ani de carieră a parcurs în lung şi-n lat partea de sud a ţării pentru a înregistra secvenţe dialectale şi toponimice specifice provinciilor Oltenia şi Muntenia, îi sugerez domnului Lucian Cherata o mai mare rigurozitate în înregistrarea acestei limbi în cât mai multe puncte de informare teritorială. Atunci va observa că, în funcţie de populaţia cu care ţiganii au intrat în contact, influenţele asupra limbii lor au penetrat până în straturile de adâncime.

Atunci şi numai atunci va observa că analiza de laborator a limbii ţiganilor nesusţinută de realitatea concretă de pe teren este depăşită şi parţial inutilă. În caz contrar se vor pune faţă în faţă secvenţe livreşti sanscrite, discutabile de multe ori, cu o realitate lingvistică contemporană a etniei rromilor care, fără îndoială, le va fi defavorabilă. Oricum, investigaţiile de acest tip sunt temerare dar, în final, scutesc pe un cercetător de a face afirmaţii generale, neacoperite, dar pitoresc plasate într-un context condiţionat doar de cerinţele de moment ale contingentului.

Adrian Rezeanu

Sergiu Bălan, *Cercetări de istorie a filosofiei*, Bucureşti, Editura Pro Universitaria, 2012, 456 p.

Volumul strânge laolaltă douăzeci şi două de studii apărute anterior în diverse volume colective şi reviste, publicate însă în tiraje reduse şi cu o distribuţie mai degrabă confidenţială. Primul lucru care poate surprinde cititorul, încă de la citirea su-

marului, este varietatea neobişnuită a temelor şi autorilor abordaţi: de la chestiuni metodologice şi logice la raportul minte–corp şi antropologie; de la Descartes, Hume şi Hegel la Popper, Rawls şi Nozick; de la filosofia istoriei şi filosofie socială la epistemologie şi metafilosofie; în fine, de la R.G. Collingwood şi Arnold J. Toynbee la Alexandru Bogza şi Alexandru Surdu – şi n-am epuizat nici temele, nici autorii. De altfel, încă din nota sa introductivă, autorul ne atrage atenţia asupra celor „câteva «motive» (ce se intersectează şi se suprapun) în jurul cărora ele [textele] se grupează: teoria categoriilor în sens larg (incluzând categorii logice, ontologice, epistemice, metodologice, etice, estetice), filosofia istoriei, filosofia analitică, filosofia socială şi, mai recent, filosofia economiei şi antropologia economică" (p. 7).

Acest aspect caleidoscopic are însă drept pandant o mare unitate stilistică şi de metodă – Sergiu Bălan este în mod evident adeptul ferm al unei abordări de tip „no nonsense". Textele sale sunt limpezi, bine documentate şi la obiect. Tema tratată este urmărită îndeaproape, fără divagaţii inutile şi preţiozităţi savante. Atunci când în cursul expunerii intervin evaluări, acestea sunt în general ponderate şi sprijinite cu argumente pertinente. Mijloacele pe care autorul le pune în joc sunt adaptate scopului particular propus – nimic nu este făcut doar *pour épater le bourgeois*.

Un studiu foarte util consider că este cel intitulat „Câteva aspecte ale problematicii istorismului", în care autorul critică folosirea indistinctă, dar foarte răspândită, a termenilor „istorism" şi „istoricism" şi lămureşte deosebirile dintre cele două concepte. În esenţă, istorismul este teoria după care fenomenele sociale şi culturale sunt determinate istoric, au caracter istoriceşte determinat, în timp ce istoricismul este un caz particular de istorism, şi anume teoria după care evenimentele istorice sunt guvernate de legi, legi care pot fi cunoscute şi pe baza cărora se pot face predicţii.

De asemenea, foarte utile găsesc că sunt şi cele patru studii care au ca subiect diverse aspecte ale gândirii filosofului britanic R.G. Collingwood („Filosofie şi istorie în opera lui R.G. Collingwood", „Dialectica formelor filosofiei în viziunea lui R.G. Collingwood", „Raportul dintre filosofie, istorie şi celelalte forme ale experienţei în scrierile de tinereţe ale lui Collingwood" şi „Interpretarea metafizică a *Analiticii Principiilor* în viziunea lui R.G. Collingwood"), deoarece – deşi opera sa este profund originală şi semnificativă – acesta nu este foarte cunoscut la noi (dacă ştiu bine, numai două dintre cărţile sale au fost traduse în româneşte). Sergiu Bălan este de altfel autor al unei cărţi dedicate britanicului – *Între istorie şi filosofie. Sistemul lui R.G. Collingwood*, Bucureşti, Editura Academiei Române, 2009.

În ce mă priveşte, am citit cu interes „Categoriile hegeliene într-o interpretare analitică", studiu care ne aduce în atenţie reconsiderarea de care se bucură Hegel în rândurile unora dintre reprezentanţii filosofiei analitice. Interpretarea analitică la care se referă titlul textului îi aparţine americanului Robert Brandom, autor al mai multor scrieri despre Hegel şi care lucrează în prezent la o carte despre *Fenomenologia spiritului*. Bălan ne prezintă atât interpretarea lui Brandom, cât şi o parte din criticile mai semnificative aduse acesteia.

Autorii români asupra cărora se opreşte Sergiu Bălan sunt Mircea Eliade, Alexandru Bogza şi Alexandru Surdu. Textul „Categorii metodologice în ştiinţa

religiilor la Mircea Eliade" aduce în discuție chestiunea caracterului specific şi autonom al obiectului istoriei religiilor şi „consecințele ce decurg de aici asupra modului în care gânditorul român concepe şi aplică metodele de cercetare în istoria religiilor. Aceasta trebuie să fie sintetică, totalizatoare, interpretativă şi, mai presus de toate, să evite cu orice preț pericolul reducționismului" (p. 378). După o expunere extinsă, chiar dacă nu exhaustivă, a concepției lui Eliade asupra metodologiei istoriei religiilor (sau „științei religiilor", cum preferă – motivat – s-o numească Bălan), textul conchide că, dincolo de a asigura cercetătorului cunoaşterea şi interpretarea fenomenului religios, ea are şi o „finalitate mai largă, şi anume aceea de a-i permite să devină ceea ce Culianu numeşte […] un «mistagog»" (p. 402).

Studiul „Logica dialectico-speculativă pentadică a lui Alexandru Bogza" pune în lumină interconexiunile dintre concepția filosofică generală a gânditorului român şi logica specifică pe care el o construieşte, analizând-o pe aceasta din urmă pe larg; în acest scop, Bălan apelează la conceptul de logică dialectico-speculativă. Sunt de părere că studiul nu poate fi ocolit de cel care nutreşte vreun interes pentru gândirea lui Bogza.

În ce priveşte textul „Artă şi dialectică în viziunea lui Alexandru Surdu", Sergiu Bălan face aici o expunere clară şi sistematică a modului în care funcționează dialectica pentadică în câmpul particular al artelor, aşa cum se vede din perspectiva lucrării *Pentamorfoza artei* a lui Alexandru Surdu.

Amintesc aici încă alte câteva titluri din cuprinsul volumului, făcând inevitabil o selecție personală: „Problema limbajului privat la Wittgenstein", „Problematica ideologiei în filosofia contemporană", „Metoda etnografică în cercetarea antropologică", „*Homo Oeconomicus* şi critica raționalității utilitare".

Fără să urmărească să facă gaură-n cerul istoriei filosofiei şi propunându-şi scopul mult mai modest şi totodată mai onorabil al *clarificării* subiectelor abordate, oricare ar fi acelea, volumul poate fi de un real folos studenților în filosofie şi în genere tuturor celor interesați de una sau alta dintre temele tratate.

Ovidiu G. Grama